DESPRE DESTIN

Gabriel Liiceanu (n. 1942) este filosof, eseist, personalitate academică şi civică, precum şi unul dintre cei mai importanţi autori de „literatură personală” din România de azi. Începând cu *Jurnalul de la Păltiniş*, un bestseller al anilor ’80, cărţile sale au constituit repere pentru diferitele variante ale acestui tip de discurs. Din aceeaşi perioadă datează traducerile din Platon şi primele traduceri din Heidegger, la a cărui cunoaştere în România a contribuit esenţial. *Tragicul*, *Cearta cu filosofia*, *Despre limită*, *Uşa interzisă*, Despre *minciună*, *Despre ură*, *Despre seducţie*, *Declaraţie de iubire*, *Scrisori către fiul meu*, *întâlnire cu un necunoscut*, *Dragul meu turnător*, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, *Continentele insomniei*, *Aşteptând o altă omenire*, *Caiet de ricoşat gânduri*, *Iisus al meu* sunt o parte dintre volumele publicate de-a lungul timpului la Editura Humanitas.

Andrei Pleşu (n. 1948) este scriitor, filosof, eseist, un reper al vieţii publice şi academice româneşti. Este director fondator al revistei *Dilema* (ulterior *Dilema veche*), fondator şi preşedinte al Fundaţiei Noua Europă. A debutat cu eseuri de filosofie, istorie şi teorie a artei. Fără a abandona discursul filosofic, l-a lărgit spre explorările teologice sau etice (*Minima moralia*, *Despre îngeri*, *Despre bucurie în Est şi în Vest*). Este o voce inconfundabilă a publicisticii, aplecându-se asupra unor subiecte actuale ale politicii, culturii sau vieţii cotidiene. Printre alte titluri se numără: *Jurnalul de la Tescani*, *Limba păsărilor*, *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, *Obscenitatea publică*, *Comedii la porţile Orientului*, *Despre frumuseţea uitată a vieţii*, *Faţă către faţă*: *întâlniri şi portrete*, *Parabolele lui Iisus*: *Adevărul ca poveste*, *Din vorbă-n vorbă*, *Nelinişti vechi şi noi*, *Despre inimă şi alte eseuri*.

GABRIEL LIICEANU ANDREI PLEŞU

DESPRE DESTIN

Un dialog (teoretic şi confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactori: Lidia Bodea, Grigore Vida
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgherii
Tipărit la Monitorul Oficial R.A.
© HUMANITAS, 2020
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Liiceanu, Gabriel
Despre destin: un dialog (teoretic şi confesiv) despre cea mai dificilă temă a muritorilor / Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu.
— Bucureşti: Humanitas, 2020
Conţine bibliografie
ISBN 978 – 973 – 50 – 6980 – 3
I. Pleşu, Andrei
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51 www.humanitas.ro
Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vânzărilibhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723 684 194

Notă asupra ediţiei

Dialogul epistolar pe tema destinului, care constituie prima parte a cărţii, conţine zece scrisori schimbate între Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu pe parcursul lunilor iulie-septembrie 2020. Tema destinului a suscitat însă interesul celor doi autori cu mult înainte de a fi apărut proiectul actualului dialog. În cartea *Minima moralia* (1988) a lui Andrei Pleşu, un capitol este intitulat „Judecata morală şi problema destinului”. În *Despre limită* (1994) a lui Gabriel Liiceanu există patru capitole dedicate temei destinului: „Nehotărârea şi absenţa de destin”, „Despre destin. Secvenţa «de depăşit de atins»”, „Maladiile de destin. Lenea, ratarea şi bovarismul” şi „Legea, frica de destin şi destinul colectiv”. Aceste referinţe îi au în vedere pe cititorii care ar fi interesaţi să compare actualul dialog

epistolar cu mai vechile meditaţii exersate pe aceeaşi temă de cei doi autori.

A doua parte a cărţii, intitulată *Restituiri*, conţine, sub titlul *Paisprezece însemnări despre destin*, textele pe tema destinului publicate de Andrei Pleşu între anii ’2016 şi 2018 în *Dilema veche*.

Cu gândul la proiectul unui volum dedicat destinului pe care autorul îl considera „final”, Andrei Pleşu a adunat în ultimii ani o *Bibliografie* masivă a temei destinului. Ea poate fi parcursă, de către cei doritori să se familiarizeze cu amplitudinea subiectului, în încheierea cărţii.

I. ZECE SCRISORI DESPRE DESTIN

PRIMA SCRISOARE

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu

Destine păltinişene: semizei? sau cai de curse?

— Nevroza Operei: „Care îţi e Ideea?” – Revolta învăţăcelului: „Vreau un *legato* al gândului cu viaţa mea, nu al gândurilor între ele” – Crepusculul vieţii: o haltă în preajma destinului – Portrete de personaje înainte de intrarea în dialog – O *teorie* a destinului? Sau doar o cădere pe gânduri? – în căutarea unei ipoteze „Pleşu-Liiceanu” – Un turnir cavaleresc

Dragă prietene.

Nu mai ştiu a cui a fost ideea de a face un dialog epistolar despre destin. Tema fusese a ta într-un capitol din *Minima moralia*. Capitolul, al şaselea dacă nu mă înşel, se numea „Judecata morală şi problema destinului”. Fusese cândva şi tema mea în câteva capitole din *Despre limită*. Apoi, în urmă cu câţiva ani, ai început să strângi o impresionantă bibliografie şi ai publicat în *Dilema veche*, anunţându-mă că intenţionezi ca „ultima” ta carte să fie una dedicată destinului, câteva texte care o prevesteau.

Nu făceai, alegând destinul ca temă crepusculară a scrisului tău, decât să rămâi la gândul pe care, într-o pornire polemică intempestivă, într-o bună zi din 1980, i l-ai mărturisit lui Noica. Aveai 32 de ani. Pe mine, trăind pe-atunci într-o supunere a uceniciei pe deplin asumată,

vorbele tale m-au luat pe nepregătite. Le mai ţii minte?

Anii Păltinişului, fără ca pe atunci să fim neapărat conştienţi de asta, evoluau pe un fundal pe care astăzi Laş numi unul de „nevroză” culturală. Cu Noica, deşi era blândeţea întruchipată, nu se prea glumea. Ca „unic monarh al imperiului filosofic” – cum îl va numi Mariana Sora în *Epistolar* care folosea „arme de pisică blândă cu gheare de leu”, Noica ne dedicase unor „destine de semizei” care aveau, desigur, exigenţele lor. Asta când nu ne visa, îţi aminteşti pesemne, „cai de curse”. Ambele fantasme mă fascinau. Mă sculam uneori dimineaţa la Păltiniş neştiind pentru care destin era preferabil să mă hotărăsc. Semizeu? Sau cal de curse? La primul mă atrăgea solemnitatea. La cel de-al doilea ideea de performanţă, de *ăgon*, de înfruntare şi luptă. Oricum, Noica nu părea dispus să-şi piardă timpul cu nişte muritori de rând. Drept care, „Opera” filosofică pentru care ne programase (printr-o „blândă siluire a minţilor” – citez tot din apriga scrisoare a Marianei Sora), luându-ne într-un cantonament alpin, trebuia să împlinească două condiţii majore.

Prima. „Opera” avea să crească din rădăcina unică a unei măreţe Idei menite să explice sau să ordoneze într-un chip original lumea, aşa cum se mai întâmplase în câteva rânduri în istoria gândirii europene. Ideea lui Platon era cea a participării

(*metechein*) oricărei fiinţe concrete la arhetipul său ideal, la*ldeea* însăşi (sau la *eidos*). Aristotel nu avea o Idee, ci o grămadă. Când a atacat lumea cu ele, a pus-o în ordine pentru mai bine de o mie de ani. Iată: Ideea deosebirii dintre *dynamis* şi *energeia* (dintre potenţă şi act), Ideea celor patru tipuri de cauze (formală, materială, eficientă şi finală), Ideea că orice fiinţare îşi poartă în ea propriul scop, Ideea temeiului, a „substratului” (*hypokeimenon*) fiecărei fiinţe, Ideea substanţei (*ousia*) şi a celorlalte nouă categorii, Ideea „primului motor”, Ideea generaţiei spontanee etc. etc. Ideea lui Descartes era cea a ego-ului

cogitativ ca reper ontologic nedezminţit. Ideea lui Kant era a transcendentalului, a operatorilor lui „dincoace”. Ideea lui Hegel era cea a traversării realului şi istoriei de către Spiritul Lumii care se lansase în marşul glorios al regăsirii de sine. Ideea lui Husserl era cea a intenţionalităţii. Ideea lui Heidegger era cea a *Dasein-ului* care locuia în „casa limbii”. Iar Ideea lui Noica era de fapt un hexagon de idei, din care menţionez doar devenirea întru fiinţă vs devenirea întru devenire şi faimosul model ontologic individual-determinaţi i-genera 1 (IDG).

Îţi dai seama ce cruzime, Andrei dragă, să pui doi tinerei abia ieşiţi de pe băncile facultăţilor comuniste să se alinieze la galeria marilor gânditori ai lumii (lucru perfect coerent, de altfel, dacă te gândeşti că ni se hărăzise un destin de semizei, iar semizeii par că se pot naşte chiar şi din cenuşa unei societăţi!) şi să iasă la rampă cu „Ideea” lor? „Care îţi e Ideea?” era întrebarea care se abătea de vreo două ori pe an asupra capetelor noastre de ucenici netrebnici, făcându-ne să tremurăm şi să ne bănuim, neştiind ce să răspundem, de impotenţă speculativă. Aşteptam „Ideea” (dar cum şi de unde urma ea să vină?) cu înfrigurarea cu care aşteaptă un drept-credincios mântuirea. Dacă nu găseam „Ideea”? Dacă nu ne vizita? Urma, neîndoielnic, să murim nemântuiţi cultural, chemaţi la Judecata de Apoi de Dumnezeul culturii şi azvârliţi în iadul gânditorilor rataţi care trecuseră prin viaţă fără „Idee”! Ideea „peratologiei”, a unei teorii a limitei confruntate cu o fiinţă conştientă finită, a peratologiei, deci, ca nume trufaş al unei hermeneutici universale (să le dea Dumnezeu sănătate vechilor greci că au inventat cuvântul *peras*, „limită”!) mi-a apărut la capătul unui căznit şi teribil scrâşnet al minţii, născut din dorinţa de a evita tragedia plecării lui Noica de lângă mine (şi din căinţa care avea să mă-nsoţească pentru restul vieţii) fără să-mi fi aflat *Ideea*. Nu, nu puteam, la rândul meu, să ies atât de nevrednic şi netrebnic din viaţă! Parcă Nietzsche spusese, bătându-şi joc de moda sistemelor care bântuia

cultura germană, că, în secolul al XIX-lea, un tânăr german nu prea avea şanse să întemeieze un cămin înainte de a fi produs un sistem filosofic la cheie. Noroc că amândoi eram deja însuraţi când am încăput pe mâna lui Noica!

A doua condiţie a Operei, a acestui „templu cultural" ce avea să se înalţe din cărţile care, odată născute din Idee, urmau să ne puncteze metronomic traseul vieţii, purta numele de *legato al operei*. Volumele ieşite din mintea fiecăruia dintre noi trebuiau să se înlănţuie într-un superb silogism cultural. Opera era continuitatea de o viaţă a unui gând unic. (Cum spusese şi Heidegger: *Aufeinen Stern zugehen*, *nur dieses*, „A te îndrepta către o stea, atâta doar".) o carte o prelungea pe alta şi toate se înălţau într-o semeaţă pagodă, aşa cum se înălţaseră, dând seamă de fiecare felie a realului, sistemele idealismului german. Cărţile filosofului erau produsul raţiunii în funcţionarea ei *pură*, fără ca „sufleţelul" acestuia (de ce oare, numind sufletul, Noica îl diminutiva, îndemnându-ne să-l pitim într-un cotlon al fiinţei noastre, ca lucru de ruşine, nedemn de virilitatea gânditorului autentic?) să se lase ghicit în vreun fel din ferecătura conceptelor.

Şi, în acea seară de iarnă a anului 1980 – era Z_3 ianuarie, într-o miercuri, şi noi eram la cabana ascunsă între brazi unde nu puteai urca decât alunecând în nămeţi la fiecare pas – în jurul unei palinci, Noica a reluat (pentru cine avea urechi de auzit!) tema *legato-ului* operei. L-a bombănit mai întâi pe Nietzsche, spunând că „face psihologie înăuntrul filosofiei", apoi pe Cioran că „se smiorcăie", pe Kierkegaard că deghizează în hainele filosofiei un discurs teologic menit să „edifice" şi ne-a citat a „n"-a oară vorba lui Hegel *die Philosophie darf nicht erbaulich sein*, „nu-i e permis filosofiei să fie edificatoare".

Cred că interdicţia care lovea edificarea e cea care te-a făcut să reacţionezi cu o neaşteptată, pentru mine, îndrăzneală combativă. Văd şi acum scena: Noica, rezemat de tăblia patului, terminase de vorbit – îl ascultaserăm amândoi, ca de obicei, cu smerenie – şi acum îşi înfunda

pipa cu tutunul obţinut din dezmembrarea unor ţigări Carpaţi. Erai aşezat lângă cuierul în care atârnau paltonul şi căciula ce-l însoţeau în „turul Păltinişului” de două ori pe zi. Te-ai răsucit de câteva ori în scaun şi ai tuşit scurt, dând semne că ai vrea să vorbeşti. Aruncând în scrumiera de pe noptieră chibritul cu care-şi ardea întotdeauna degetele, Noica s-a uitat cald la tine şi a zis: „Da, dragul meu, vrei să spui ceva”. Şi ai început să rosteşti, cu acea seducătoare politeţe a ta, frazând muzical, un impecabil contra-discurs:

„Da, aş vrea să-mi permiteţi să vă spun, după ce v-am ascultat, care e cazul meu: mărturisesc că nu m-a preocupat un *legato* al operei, un silogism al cărţilor. Obsesia mea a fost – şi este încă – să obţin un *legato* al operei cu viaţa proprie. Altminteri, mi se pare că risti un monstruos al reuşitei: poţi obţine raţionamentul, ba chiar conceptul la nivelul operei, în vreme ce în plan existenţial te afli încă sub nivelul judecăţii. Problema nu este deci de «a-ţi gândi gândul», ci de *a-ţi trăi gândul*. Revenind deci la problema silogismului creaţiei, recunosc că nu l-am obţinut. Gândurile mele nu fac serie în ele însele, nu sunt o construcţie. Dar, după cum vedeţi, nu asta mă preocupă. Mă preocupă ca ele să reflecte corect problema mea, tribulaţiile mele, să fie deci expresia treptei pe care mă aflu. Pentru că nu există doar neantul gândului care nu se construieşte pe sine. Există şi neantul construcţiei care nu-şi exprimă constructorul, ba care îl exprimă chiar în chip fals. Problema mea s-ar putea deci rezuma astfel: *nu înţeleg să obţin conceptul* (sau măcar raţionamentul) *cu orice preţ*”.

Fragmentul acesta nu e apocrif. E un citat din *Jurnalul de la Păltiniş* și, reproducându-l, nu pot nici în ruptul capului să înţeleg cum de am fost în stare să-ţi pastişez atât de bine stilul. Ah, memoria tinereţii! Acum au trecut anii, iar noi am trecut de vârsta pe care o avea Noica când ne-a cerut, voind să ne mântuie prin cultură, să jurăm pe solemnitatea „marilor lanţuri ale raţiunii” şi a

Operei viitoare. Ai spus atunci, în singurătatea zăpezilor, într-un elan mărturisitor şi prevestitor, că lucrul pe care ni-l cere *nu e pe măsura naturilor noastre*.

Vorbind cum ai vorbit, erai cu un pas înaintea mea. Uimitor e că, fără să ştii, ne exprimai pe amândoi. Niciunul dintre noi nu a mers pe calea construirii „operei" şi a cărţilor-şirag. Trei ani mai târziu am făcut primul gest în răspăr. *Jurnalul de la Păltiniş*, apărut în 1983, era orice, numai o carte speculativă nu. Era prima treaptă din cele şase de „egoproză", pe care aveam să cobor în pivniţa eului meu, în loc să urc, pieptiş și anevoie, pe povârnişul unui gând. Era literatură pură, era „jurnal", era anecdotă, *story*, viaţă prinsă în nemijlocitul ei, naraţiune cu personaje care, dacă e să-l credem pe ofiţerul care rezuma conţinutul uneia dintre benzile de ascultare ale Securităţii, îşi petreceau timpul destul de straniu, amestecând lucrurile înalte cu surprinzătoare futilităţi: „Între orele 20.20 şi 21.40 au loc discuţii între cei trei: se discută probleme de femei şi probleme de filosofie. Se citeşte dintr-o lucrare şi se vorbeşte despre creştinism".

Ei bine, dragul meu, voiam să spun cu acest început digresiv că, încă de-atunci, de sub acoperişul de şindrilă al cabanei de la Păltiniş, l-am trădat pe Noica, urmând, aşa cum premonitoriu ai anunţat, drumul /egzzto-ului operei cu viaţa proprie, şi nu *legato-ul* cărţilor între ele. Amândoi am ales să *ne trăim* gândul şi mai puţin să *ni-l gândim*. Şi ce poate fi mai important, în acest orizont existenţial în care ne-am aşezat, decât *să gândim destinul* în momentul cel mai potrivit al vieţilor noastre, acum când, plini de ce-am trăit, ne pregătim să tragem linia finală? N-ar fi grozav să ieşim din viaţă înţelegând cât de cât raita pe care am dat-o pe aceste tărâmuri pe care nu ştim cum am ajuns?

Un dialog *tematic* sub formă de scrisori nu ştiu să fi existat în cultura locului până la *Epistolarul* nostru din 1987, apărut în marginea *Jurnalului de la Păltiniş*. Numai că acolo participanţii la dialog nu erau doi, ci zece. Modelul în care poate ne înscriem este volumaşul, plin de

inteligenţă şi rafinament, intitulat *în ce cred cei care nu cred*? A fost publicat în 1995 în revista italiană *Liberal*, apoi în ediţii internaţionale şi tradus în română în 2001. Reprezintă un schimb de scrisori între un teolog, cardinalul Carlo Maria Martini, şi un laic, filosoful Umberto Eco. Are subtitlul o *confruntare*.

Va fi vorba şi în cazul nostru de o confruntare? Nu mă îndoiesc. În 2018 s-au împlinit 50 de ani de când Marele Sacerdot al filosofiei autohtone a hotărât – ca într-o căsătorie care se pune la cale peste capetele celor direct implicaţi – că „urmează să ne împrietenim”. Ne-a pus, aşa zicând, în faţa faptului împlinit şi „ne-a cununat” într-o duminică de vară în apartamentul lui de două camere din Berceni. În *Declaraţie de iubire* am simţit nevoia să punctez diferenţa dintre noi, diferenţă care ne-a însoţit de-a lungul atâtor decenii de prietenie tumultuoasă şi care, paradoxal, ea tocmai, ne-a ţinut laolaltă. Poate că, inconştient, am tânjit mereu, amândoi, la ceea ce avea celălalt şi îi lipsea fiecăruia în parte:

„Misterios rămâne, oricum, acest lucru: bombănindu-ne şi plângându-ne unul de altul, ne-am preferat până la urmă celor cu care, mai mult sau mai puţin, semănăm. Uneori îmi spun: cum poate să încapă într-o relaţie atâta diferenţă? Dar poate tocmai asta este splendoarea prieteniei mele cu el: îl pot iubi «aşa cum e». Ceea ce-nseamnă: diferit de mine”.

Şi continuam – de fapt, cred că toată viaţa n-am făcut decât să ne măsurăm şi să ne comparăm pesemne că invidiindu-ţi faimosul dar de portretist şi nevrând să rămân mai prejos:

„Personaj vast, cu resurse multiple, dotat cu o aroganţă de catifea şi surclasând cu amabilitate pe oricine, obţinând cu uşurinţă performanţa şi strălucirea în tot ce i se întâmplă să facă, modulând în orice registru uman (devastator în deriziune şi adorabil la ceasul şuetei), apt să ia forma oricărui context (de la petrecere cu lăutari la întâlniri cu domni în vârstă şi regine), incapabil visceral să

tolereze afrontul, pătimaş şi nedispus să-şi recunoască greşeala, dotat cu o bună-credinţă care uneori se învecinează cu inocenţa, devenind relativist şi îngăduitor când e confruntat cu judecăţile tranşante, dar grav şi slujind patetic adevărul când sunt lezate principii, distant şi angajat, atras de rigori monahale şi topindu-se cu voluptate în vanităţile lumii, Andrei Pleşu excită lesne fantasma colectivă a intelectualului român care, de la revoluţie încoace, simţindu-se liber, a decis să abolească ierarhiile. Nu de puţine ori a devenit victima celor care, văzându-şi în faţa lui puţinătatea, deşi ar fi putut să-l admire, au ales să-l deteste – şi să se chinuie”.

Asta scriam prin anul 2000, la scurtă vreme după încheierea ministeriatului tău de la Externe. La rândul tău, un deceniu mai târziu, într-o splendidă pagină în care descriai prietenia noastră, ai spus că noi nu suntem asemănători, ci mai degrabă complementari, când nu de-a dreptul incompatibili. Tu, mistagogic („nebun întru mistere”) şi nebulos. Eu, aşa cum m-ai descris cu geniul tău portretistic, „un vital cu aspiraţii geometrice, un halterofil cu obsesia diafanului, un om al concretului dublat de un nărăvit al abstracţiunii”. M-ai situat, exact aşa cum am visat toată viaţa să fiu, „în afara filosofiei cu filosofie cu tot”.

De fapt, am trăit amândoi, iubindu-ne locul în care ne-am născut spiritual (tu al orientalismelor şi esoterismelor, eu al filosofiei şi lumii clasice), într-o rodnică apostazie, refuzând pârtiile gândirii gata-făcute şi căutând cu trufie, prin cuvinte pe care le voiam doar ale noastre, o ieşire către o *Lichtung* a gândirii, către un „luminiş” de care, descoperindu-l, s-ar fi putut bucura şi alţii. Am făcut amândoi, scriind, tot ce am putut pentru a-i întâlni pe ceilalţi într-o politeţe a simplităţii cuvintelor. Am vrut să vorbim uşor şi pe înţelesul tuturor despre cele mai grele lucruri. Şi nu mă îndoiesc că aşa vom face şi acum, stând de vorbă despre cea mai dificilă şi importantă temă a muritorilor: destinul.

Cred că fascinant în ce va urma este că ne angajăm într-o discuţie care nu beneficiază de o cunoaştere consensuală (şi, ca atare, diluată) decât la nivelul comun. În majoritatea religiilor, mitologiilor sau tradiţiilor folclorice, ca să nu mai vorbim de limbajul curent, tema destinului este plină de înţelesuri fataliste bătute în cuie şi de tainice legături cu credinţa şi zeii. Dar poate că tocmai insuficienţa acestui punct de plecare ne va provoca. De ce nu am putea încerca, la capătul unei reflecţii bine conduse, să-i convingem şi pe alţii că înţelesurile deja existente pot fi modulate sau mutate din loc? N-ai vrea să mizăm, în dialogul nostru, pe prezumţia de autoritate de care, fără false modestii, am putea beneficia? Şi asta chiar dacă s-ar putea să nu ne lăsăm, niciunul, convinşi de cele pe care celălalt le gândeşte despre destin. (Doar am spus că, venind din direcţii diferite, ne suprapunem gândurile cu greu!) Dar chiar şi aşa, urmărindu-ne confruntarea, cititorul se va alege măcar cu o cădere pe gânduri, dacă nu cu o definiţie a destinului.

Cu destinul suntem în situaţia în care am constatat că se afla categoria tragicului în clipa în care – iarăşi cad, nostalgic, în trecut – am făcut din acest cuvânt incert obiectul unei teze de doctorat. Sensurile tragicului, adunate din vorbirea comună, din tratatele filosofilor şi esteticienilor, din opera tragediografilor şi a teoreticienilor literaturii – şi asta de la Aristotel până în secolul XX – patinau în toate direcţiile. Exact aşa cum se întâmplă în dialogurile de tinereţe ale lui Platon – în care interlocutorii lui Socrate erau incapabili să treacă de la *subînţelesul* cuvintelor pe care le evocau cu dezinvoltură în viaţa de zi cu zi la *înţelesul* lor şi aici, în cazul cuvântului „destin”, domneşte confuzia polisemiilor.

Ştiu că ţi-au trecut prin mână nu puţine monografii dedicate temei. Ai putea oare atesta că, frecventându-le, ai descoperit o rigoare satisfăcătoare a conceptului? Că există, după atâtea cercetări savante, un consens teoretic în privinţa destinului? Ca să nu mai vorbim de felul în care

funcţionează cuvântul „în lume”, acolo unde, deşi evocat la tot pasul, însăşi supralicitarea lui îi subţiază înţelesul. Aşa cum, în cazul tragicului, tot ce se obţinea după ce puneai laolaltă contextele uzuale era că tragicul este „o mare nenorocire”, tot aşa, în cazul destinului, bâlbâială între sensuri duce la o considerabilă distanţă între folosirea cuvântului şi „ştiinţa” lui. Toate vieţile par să intersecteze destinul, dar nimeni nu poate pretinde că *ştie* ce este el.

Or, conştiinţa teoretică pe orbita căreia, dialogând, vrem să ne înscriem are în vedere, când e vorba de cuvintele cardinale ale limbii, acel tip de lămurire care îşi propune să elimine vagul, dezordinea semantică şi cunoaşterea incapabilă să ajungă la concept. Cuvântul „destin” nu este un cuvânt de rând. Ca şi tragicul, el vizează fiinţa noastră prinsă în cele mai grave raporturi ontologice. Iată de ce cred că, indiferent de ce vom susţine de-a lungul acestor pagini fiecare în parte, amândoi năzuim să ridicăm destinul la acel rang de demnitate teoretică pe care îl revendică obligaţia de *a şti* cât de cât ce am trăit. Nu cred că ceea ce vrem să oferim este doar spectacolul complacerii în ceaţa unui cuvânt. Gândindu-mă la apetiturile noastre de rigoare teoretică şi de speculaţie analitică (ca şi la competenţele pe care, într-o măsură măcar, se presupune că le-am dobândit – de ce nu? – în urma conversaţiilor noastre pe marginea marilor *noduri ale existenţei umane* din *Dialoguri de duminică*), sunt tentat să îţi propun o încercare în această direcţie. Ce-ar fi totuşi să aspirăm la obţinerea unui concept cât de cât riguros al destinului, de vreme ce, propunându-ne să vorbim pe această temă, angajăm însăşi traiectoria în lume a fiecăruia dintre noi?

Ştiu că ai să râzi, dar iată la ce m-am gândit. Dacă oamenii de ştiinţă se zbat de câteva secole să afle care este originea vieţii, de ce nu s-ar zbate şi filosofii să dea o definiţie convenabilă a destinului? Aşa cum în cazul originii vieţii a învins ipoteza Opărin-Haldane, de ce n-ar învinge în cazul destinului ipoteza Pleşu-Liiceanu? însă o ipoteză nu

poate fi confirmată decât în urma unor experimente. Or, în cazul nostru şi al destinului, ipotezele ar urma să fie validate de-abia când se vor face experimente pe deplin edificatoare despre „lumea de dincolo”. Cum dintre noi doi, tu eşti cel pasionat de ştiinţa intervalelor şi a lui „dincolo”, firesc ar fi ca tu să le transmiţi pământenilor, la timpul potrivit, când te vei reloca în transcendent, cum stau cu adevărat lucrurile.

Închei prima epistolă în felul acesta tandru-provocator tocmai ca să deschid dialogul, dar încrezător că vom rămâne în spaţiul unui turnir cavaleresc.

Cu drag.

Gabriel

A DOUA SCRISOARE

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu

Un apetit precoce, încă din facultate, pentru „categoriile vieţii” – Pe drumul eminescian al unei *estetici a vieţii* – O propunere de reorientare a cercetării estetice – Primul pas al destinului propriu?

Dragul meu prieten.

Zici că nu ştii cine a avut ideea unui dialog epistolar în doi despre destin. Eşti modest… Ideea ai avut-o tu. Şi nu te-ai gândit strict la un nou proiect „filosofic” sau editorial, ci, în mod generos, la un mod de a mă ajuta să ies dintr-o apatie sterilizantă, de care mă tot plâng de o bună bucată de vreme. Nu mai sunt suficient de motivat să mai scriu, să mai citesc, să mai „livrez” intelectualmente. Mi se părea că am un proiect final, o carte despre destin, „ultima” mea carte, dar constatam, zi de zi, că nu mă mai pot mobiliza pentru a-mi sluji proiectul. Şi atunci tu, prietenul meu de o viaţă, aflat într-o dispoziţie creatoare de invidiat, te-ai gândit să-mi întinzi o mână de ajutor: să mă *provoci*, să mă inviţi la o cursă comună, să mă „obligi”, discret, dar ferm, la dialog. Adică să fac măcar din amiciţie, sau din simplă politeţe, ceea ce nu mai eram în stare să fac pe cont propriu. Îţi mulţumesc pentru această cârjă de susţinere şi încerc să fiu la înălţimea ei. În fond, noi ilustrăm două

formule nicasiene, diferite, dar, iată, complementare. Tu pari pregătit să sfârşeşti „în atac” (era una din exigenţele maestrului nostru), iar eu am sentimentul, mărturisit, uneori, tot de el, că „mi-am cântat cântecul”. Să vedem ce-o ieşi din această divergentă strategie de… destin.

M-a emoţionat, bătrâneşte, prima parte a scrisorii tale, cea în care evoci episodul din 1980 al dezbaterii noastre cu dl Noica pe tema angajării filosofice la care ne obliga *destinată* întâlnire cu el: a-ţi identifica şi ilustra *Ideea* şi a-ţi gândi „opera” după exigenţa unui *legato* consecvent. Mă recunosc în reacţia mea de-atunci şi mă mir de continuitatea ei. Căci prinsese contur încă de pe băncile facultăţii, înainte să devin „păltinişean”. Student – printr-o piruetă destinată – la secţia de Istoria Artei a Facultăţii de Arte Plastice, eram excedat de rigorile profesionale ale unora dintre profesorii mei de-atunci. Istoria artei era practicată (cu unele excepţii) ca o disciplină „tehnică”, ezitând între arheologie, pura vizualitate, reconstrucţie istorică, morfologie stilistică etc. Eseistica trecea drept o divagaţie neserioasă, un fason scriitoricesc, o fudulie amatoristică. „Corecte” erau cercetarea filologică, analiza aplicată, *ştiinţa*. Nu contest îndreptăţirea acestor exigenţe, dar eu visam la altceva. Căutam să identific în opera de artă substanţa ei existenţială, haloul ei de înţelepciune mântuitoare, lecţia ei de viaţă. Nu întâmplător, primul capitol al tezei mele de licenţă (încăpută, din fericire, pe mâinile lui Ion Frunzetti) se intitula „Critica de artă ca introducere la un mod de a fi”. Citam din Paul Valéry (*En matière d’art, l’érudition est une sorte de défaite*: […] *elle approfondit ce qui n’est point essentiel*. […] *Venus changée en document*.} îmi declaram admiraţia mai curând pentru textele despre artă ale lui Georg Simmel şi Ortega y Gasset, decât pentru cele ale riguroasei „Şcoli de la Viena”. La cel de-al VII-lea Congres International de Estetică găzduit la Bucureşti în toamna lui 1972, am avut îndrăzneala să particip cu o comunicare (O *reconsiderare*

a sferei esteticului) în care propuneam reorientarea cercetării estetice spre „categoriile vieţii” (uitasem formula aceasta de-atunci, când ea a reapărut, ca prin farmec [destin!], în subtitlul „dialogurilor noastre de duminică”) şi invocam, ca argument, un citat din Mihai Eminescu (!): „Unei vremi ce va veni i se va impune datoria de a întemeia, alături de estetica artelor, o «estetică a vieţii»”. Cu asemenea antecedente, nu e de mirare că reacţionam prost la tema noiciană a *legato-ului* cărţilor proprii pe tema unei Idei identitate. Eu speram – cum povesteşti tu – într-un *legato* al gândului meu cu *viaţa* mea, cu experienţa trăită, şi nu cu el însuşi… Paul Valéry îmi era, din nou, la îndemână: *Voilà mon œuvre*: *vivre*. *N'est-ce pas tout*?

Interesant este că, în materie de istoria artei, am avut, ca bursier Humboldt, un dialog „iritant” cu un cunoscut profesor din Köln (Heinz Ladendorf) care mi-a spus: *Für Kunstwissenschaft ist Philosophie unbrauchbar* („Pentru ştiinţa artei, filosofia este inutilă”). E un „principiu” aflat, cred, în aceeaşi linie cu citatul din Hegel care-i plăcea domnului Noica. (*Die Philosophie darf nicht erbaulich sein*, „Filosofia n-are voie să fie edificatoare”). Am fost siderat să aud asemenea opinii în ţara filosofiei… Ştiu că, aşa cum aminteşti şi tu, Noica încerca să apere filosofia de orice intruziune a „sufleţelului”, cum i se părea că se întâmplă la de-alde Nietzsche, Kierkegaard sau Cioran. Mai în glumă, mai în serios, îmi vine să spun că, tot evitând „sufleţelul”, există riscul să abuzezi de „creieraş”…

Înainte de a ne cufunda în tema destinului, lasă-mă să observ că avem de partea noastră acea *complementaritate* de care amândoi suntem conştienţi. Dialogăm ca două „sufleţel-creieraşe” care nu se aseamănă. Şi tocmai asta e miza încercării noastre: nu consens gata-făcut, nu confirmare reciprocă, ci, vorba ta, „turnir cavaleresc”. Turnirul începe chiar cu portretul pe care mi l-ai făcut în anul 2000. Cel în care vorbeşti de „aroganţa mea”, de „viscerala mea incapacitate de a tolera

afrontul” şi de a-mi recunoaşte greşeala. Pentru a te confirma.

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu 28 nu pot decât să resping acest portret (adică să nu tolerez afrontul lui implicit…). Impresia mea despre mine e ceva mai bună. O spun mereu: îmi cunosc defectele mai abitir decât toţi detractorii mei la un loc. Sunt numeroase şi complicate. Dar, e drept, sunt exigent cu *îndreptăţirea* celui care mă judecă, mă enervează aplombul bombănitor al mediocrităţii nervoase, care dă cu mine de pământ doar fiindcă, dintr-un motiv sau altul, nu mă poate suferi, sau e înregimentată „de cealaltă parte”. Nu e cazul tău. Pe noi doi, diferenţele ne fac solidari şi afectuoşi. De pildă – şi pentru a ne apropia de subiectul dezbaterii noastre –, eu te socotesc, amorosamente, mai „arogant” decât mine. Nu-mi vine să te însoţesc în hărţuirea conceptului ceţos de destin, mizând pe o „prezumţie de autoritate”, asumată, cum zici, „fără false modestii”. Da, vrem să provocăm cititorului o fertilă „cădere pe gânduri”, dar recurgând la persuasiune, la un spor de interogativitate, nu la vreun prestigiu de neînduplecat. Nu aspir nici la valabilitatea de manual a „ipotezei Opărin-Haldane” în problema originii vieţii, luând-o ca model pentru o posibilă „ipoteză Liiceanu-Pleşu” în problema destinului (n-am competenţa de a stabili care dintre noi ar fi Opărin şi care Haldane…). Zic mersi dacă vom reuşi să provocăm un pic de nelinişte şi un orizont de cercetare proprie în ograda celor care ne urmăresc.

Cu drag, Andrei

A TREIA SCRISOARE

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu

Cine oare n-a auzit bătaia destinului la poarta vieţii sale?

— Ca şi tragicul, destinul e un „concept măreţ” – Versantul *mitologic* al destinului – Instanţele care îţi fac destinul: de la Moire, trecând prin Parce şi până la *Rota Fortunae*-Tema Alesului – Ţesături, armonii, verticale şi

orizontale – Dar supranaturalul nu e investigabil! – „Sper să nu te superi dacă, din când în când, am să-ţi mai bag câte un băţ prin gardul transcendenţei”.

Dragul meu.

Dacă ai şti câtă bucurie mi-au făcut rândurile tale, pline de eleganţă şi tandreţe! Dar nu cumva îmi acorzi mai mult decât merit, transformându-mă într-un soi de agent destinai în viaţa ta? Te-am scos din apatie, spui, şi te-am reaşezat pe orbita scrisului. Nu e cam mult? La tine depresia nu e intrarea în neputinţa scrisului, ci proasta gestionare a condiţiei lui. Or, acum, de vreme ce am venit în cantonament la Sibiu cu gândul să ducem la capăt dialogul nostru epistolar, se dovedeşte, iată, că eşti departe şi de capitularea culturală cu care cochetezi, şi de acel noician „mi-am cântat cântecul”. Dacă am vreun merit e că te-am convins să nu-ţi spânzuri lira-n cui şi că am intonat nota „la”, rugându-te să-ţi acordezi instrumentul.

Majoritatea referirilor la destin te lasă cu impresia că viaţa şi destinul sunt sinonime. Nu sunt deloc convins că e aşa şi tocmai de la această echivalenţă neavenită aş vrea să pornesc. A suprapune graniţele destinului peste cele ale vieţii înseamnă a păstra semantica destinului într-o nediferenţiere păguboasă. Personal – o spun de la început – nu cred că dacă orice destin se grefează pe o viaţă, înseamnă că orice viaţă presupune un destin. Şi totuşi, de ce oare vorbirea comună este înclinată să le confunde?

Atât tragicul, cât şi destinul sunt „concepte măreţe”. Iar când un concept e măreţ, e pândit de supralicitare în detrimentul preciziei şi al rigorii. Toţi vrem să ne împărtăşim din măreţia lui şi, de aceea, toţi trecem prin viaţă hiperbolizând. Pentru că tot ce ni se întâmplă *nouă* pare important, este firesc ca tot ce ni se întâmplă să capete proporţii pe măsura atenţiei de care ne bucurăm în ochii noştri. Orice nefericire ne apare ca „tragică” şi de fiecare dată ne referim la ea ca la o „tragedie”. Şi, la fel, cine, când e vorba de viaţa *lui*, ar fi atât de modest încât să nu vorbească despre ea în termeni de destin? Ca şi

tragicul, destinul are accente sublime. Există oare vreun om care să iasă din lume fără să fie convins că a auzit în mai multe rânduri bătaia destinului la poarta vieţii sale? Toţi credem, trecând prin viaţă, că ne-am înfruptat din „măreţia destinului”. De aici şi tendinţa de a abuza hiperbolic de un cuvânt folosit confortabil numai atâta vreme cât rămâne în ceaţa semnificaţiilor sale.

Dacă discuţia noastră porneşte de la o bază empirică, deci de la majoritatea opiniilor (*doxa* ca opusă lui *episteme*), dacă începem prin a scormoni prin câteva sintagme din vorbirea curentă, prin câteva sentinţe despre destin aparţinând unui autor sau altuia, prin câteva personaje celebre din literatura mare a lumii ale căror destine au devenit paradigme ale vieţii, dacă ne vom opri o clipă şi la tema Alesului, atunci vom constata că destinul este cel mai adesea gândit ca *predestinare*. Altfel spus, dintre componentele vieţii sunt alese cu precădere ingredientele primite la naştere; indiferent ce va decide să facă fiecare individ cu viaţa lui, aceasta se va aşeza într-o albie hărăzită din capul locului. *Destinul ţi se face*, *nu ţi-l faci*. E vorba, aşadar, de *viziunea fatalistă a destinului* sau de *versantul* lui *mitologic*. Această variantă este proprie cu precădere religiilor, mitologiilor, basmelor, tradiţiilor folclorice. Zeii, astrele, Dumnezeu, ursitoarele – oricine vrei, dar nu subiectul însuşi al vieţii – sunt autorii destinului. Versiunea care ne-a fost hărăzită se împlineşte în ciuda a tot ce-am întreprinde pentru a obţine una proprie.

Am să citez la întâmplare. Cea mai faimoasă zicală românească despre destin pare să fie „ce ţi-e scris în frunte ţi-e pus”. Mai auzim adesea, confruntaţi cu aceeaşi semantică a neputinţei în faţa lucrurilor care nu depind de noi, „asta i-a fost soarta!” sau „aşa i-a fost dat”. Toate cuvintele din română privitoare la parcursul vieţii oamenilor sunt sinonime în fatalismul lor: destin, soartă, ursită, menire. Destinul, în această variantă, repet, *ţi se face*, nu *ţi-l faci*.

Iliada e prezentată de Homer ca o poveste al cărei deznodământ e dictat de Zeus, iar războinicii, ahei şi troieni deopotrivă, sunt convinşi că ziua morţii în bătălie le este prescrisă. „Soarta?” spune Hector. „Niciun muritor nu a scăpat de ea, fie viteaz sau laş de rând. Soarta s-a născut odată cu noi în ziua-n care ne-am născut”. – în Biblie nu doar viaţa oamenilor este urmărită pas cu pas de Dumnezeu, ci tot ce mişcă pe lume este mânat de voia Lui: „Nu se vând oare două vrăbii pe un ban? Şi totuşi, nici măcar una dintre ele nu cade la pământ fără voia Tatălui vostru!” (Matei 10, 29). Iar în Proverbe *1*6, 9 se spune: „Inima omului se gândeşte pe ce cale să meargă, dar Domnul îi îndreaptă paşii”. – „Nu te teme”, spune Dante în *Infernul*, „soarta nu noi ne-o luăm. Este un dar”. – „*Amor Fati*, «iubeşte-ţi soarta», care în fapt e propria ta viaţă”, spune Nietzsche pe urmele stoicilor. – „Asemeni lui Calvin”, spune Cioran, „cred că suntem predestinaţi mântuirii sau damnării încă din pântecul mamei”. Şi citatele pot continua în sensul ăsta la nesfârşit.

Dar care sunt *instanţele* care îţi fac destinul? Celor trei „moire” (*Moirai*) la greci – Klotho (torcătoarea firului vieţii), Lachesis (împărţitoarea porţiilor de viaţă) şi Atropos („cea care nu poate fi întoarsă din drum”), toate acţionând sub guvernarea lui Zeus Moiragetes (de la *Moirai* şi *ăgein*, „a conduce”, aşadar „conducător de Moire”) – le corespundeau cele trei Parce (*Parcae* sau *Fataie*) la romani. Mai existau, la greci şi la romani, *Tyche*, respectiv *Fortuna labilis*, care, reprezentând varianta capricioasă a destinului, era simbolizată printr-o roată (*Rota Fortunae*) în permanentă mişcare, asemenea roţii hidraulice. „Roata Şansei” îl înălţa, ca apoi să-l prăbuşească (în care caz devenea *fortuna malignă* – vezi Machiavelli), pe cel fixat pe ea, de obicei un rege, un prinţ sau un nobil. Trupul pacientului sorţii marca pe roată şase poziţii, urmând punctele cardinale ale cadranului unui ceas: poziţiile orelor blând-urcătoare 6, 9, iz (zenitul era punctul cel mai înalt al destinului, momentul de glorie al

vieţii), apoi a orei 15 şi, în sfârşit, 18, care reîntâlnea pe cadran poziţia orei aurorale 6. Aici se producea întâlnirea începutului cu sfârşitul, de vreme ce intrarea în viaţă de la ora *6* va deveni în crepuscul poziţia prăbuşirii şi morţii – drept care spaţiul rezervat pe Roată acestei ore era împărţit între un nou-născut şi un bătrân. Iarăşi, medievalilor mai ales, care trăiau în istoria extrem de agitată a cetăţilor şi principatelor, le plăcea prăbuşirea înaltelor personaje (*casus virorum illustrium*, „căderea bărbaţilor iluştri”), drept care pe circumferinţa Roţii Ursitei, după ora 12 (zenitul, apogeul), regele, prinţul etc., mă rog, „masculul alfa”, era reprezentat cu capul în jos, dându-se de-a berbeleacul. Toposul literar al prăbuşirii e folosit mai întâi de Tacit, apare apoi frecvent în Evul Mediu şi, abundent, în secolul VI, la Boethius în *De consolatione philosophiae*.

O instanţă suverană care a traversat, graţie astrologiei, secolele, marcând destinele oamenilor (nu ţie am să-ţi spun asta, de vreme ce mi-ai făcut prima astrogramă a vieţii mele, prevestindu-mi cu precizie – eram la Heidelberg în preajma Crăciunului lui 1983 – o dură intervenţie chirurgicală), este cea a astrelor („i-a fost scris în stele”). „Sentinţa stelelor” pe care mi-ai transmis-o atunci cu o rigoare suspectă m-a făcut să vorbesc singur câtăva vreme. Mi-aduc aminte şi acum că prima ta vizită la „Buchhandlung der Universität” era menită procurării *Efemeridelor*, supremul instrument al astrologului pentru realizarea unui horoscop.

Sigur, destinul putea fi ghicit sau prorocit, în principal de oracole (prin preotese) sau de vraci (sau de astrologi, după cum văzurăm!), personaje extrem de respectate, care aveau – prin bagaj genetic, desigur – darul de a comunica cu zeii. Dacă destinul îţi devenea cunoscut şi era unul oribil (cazul lui Oedip), tocmai pentru că era implacabil şi inconturnabil, cu cât încercai mai mult să-l eviţi, cu atât el se împlinea mai viguros.

În sfârşit, mai există tema Alesului (în toate religiile,

în literatură, în filme). Cel *ales* trăieşte de la cap la coadă prin delegaţie din înalt. El nu are o personalitate şi voinţă proprii, ci doar primeşte „vestea" vieţii pentru care a fost pregătit în taina transcendenţei. Un Ales faimos este Moise, teleghidat tot timpul de Iahve, dar preocupat doar de soarta poporului lui Israel. Cel mai celebru Ales biblic este neîndoielnic Fecioara Maria, căci destinul care i-a fost hotărât este legat de *mântuitorul întregii specii umane*. În literatură, Thomas Mann a scris un roman chiar cu acest titlu (Der *Ertvăhite*), iar în vremea noastră tema Alesului a făcut furori în cinematografie în primul rând prin *Matrix*. Toţi Aleşii sunt instrumente de împlinire a unui proiect de dincolo de ei şi cu toţii sunt modeşti şi uimiţi de ce li se întâmplă, de vreme ce nu înţeleg în virtutea căror calităţi au fost distribuiţi într-un rol pentru care nu se simt defel potriviţi (Moise îi spune Domnului că e „împiedicat la vorbire").

Important e că, în toate cazurile în care destinul e tălmăcit printr-o instanţă supraumană, individul e redus la ceea ce s-ar putea numi un *ego pacient* (adică „răbdător"), dispus să se înscrie fără să cârtească în fatalitatea predestinării sale şi să accepte astfel că „suma alegerilor noastre" este de fapt o iluzie. În variantele mitologice ale destinului, libertatea de acţiune a individului este extrem de redusă, dacă nu de-a dreptul inexistentă. Mai toate sensurile comune ale destinului – un soi de concentrat de necesitate şi capriciu divin – par căzute din cer. „Voia divină" se substituie în toate aceste cazuri iniţiativei, voinţei şi libertăţii individuale.

*

Evident, spunând toate astea nu fac decât să sistematizez lucruri pe care, la rândul tău, le-ai spus răspicat, într-un alt context teoretic, într-unul din textele publicate în *Dilema veche*, intitulat „Destin. Aventurile unui concept". Se pare, aşadar, că pornim în reflecţia noastră din acelaşi punct – suprimarea participării individuale prin libertatea de alegere la alcătuirea propriei

vieţi. Vorbind despre galeria de personificări ale destinului în antichitatea greco-romană, spui:

„Fiecare dintre aceste «întruchipări» avea un profil distinct, specific, dar toate laolaltă trimiteau spre acelaşi gând: viaţa noastră este reflexul unei «necesităţi» venite din afara ei şi lăsând libertăţii individuale […] un spaţiu de joc mai mult sau mai puţin restrâns, dar, în orice caz, insuficient pentru a îngădui autonomia necondiţionată a individului”.

Şi, în altă parte, adaugi, pe urmele lui Coomaraswamy:

„Dar asta înseamnă că nu suntem decât nişte marionete agăţate de corzile unui «păpuşar» cosmic. Nu ne mişcăm, suntem mişcaţi, nu avem o identitate, ci un «rol», nu trăim, suntem trăiţi. Greu de acceptat!”

Vorbind astfel, pari să fii, asemeni mie, contrariat de liniile fruste ale abordării „mitologice” a destinului. Dar ce ciudat! Mă înşel oare? În pasul următor îmi laşi senzaţia că demersurile noastre nu întârzie să se despartă. De ce oare mi se pare că, deghizându-le altfel, revii la instanţele învăluite în mister ale lumii antice, la Parce nenumite, dar sugerate prin cosmice războaie de ţesut şi grandioase „semantici ale ţesăturii” (la „urzeli” şi „băteli”), la trasee „organizate”, la armonii, construcţii, coerenţe şi consecvenţe, la regizori subtili care montează spectacole la scara cosmică, la naratori care rostesc povestea propriei noastre vieţi, la „planul Creaţiei”, la „ordinea globală a lumii” care „ne scapă”, dar în care musai ne înscriem fiecare cu micuţul lui plan individual, la verticale imuabile şi la orizontale dinamice… După ce păreai să condamni „necesităţile venite din afara vieţii”, revii furtiv asupră-le şi te înscrii pe o cale ocolită în ele. S-ar spune că la mijloc e o nevoie a grandorii pe care ţi-o sugerează însăşi importanţa subiectului discutat şi care se satisface oarecum firesc prin recurgerea la supranatural. Numai că eu, înclinat plebeu către orizontalitate cum mă ştii şi circumspect cu transcendenţa, am senzaţia, din clipa aceasta, că demersul

cunoaşterii se blochează, pentru că, pentru Dumnezeu, *supranaturalul nu e investigabill*

Gândit de creierul colectiv pe versantul mitologic, destinul intră în lume înconjurat de mister. Iar la tine misterul este potenţat. Pot foarte bine să înţeleg că oamenii au nevoie să trăiască „pe verticala” fantasmaticului şi că viaţa poate fi cu atât mai interesantă cu cât e mai barocă. Dar constat – a câta oară? – că recursul la o verticală care asigură, atingând un punct nedefinit, ordinea lumii mă dezorientează. De fapt, ştii ce cred? Cred că nu am trufia necesară pentru a face conjecturi despre *dincolo*. Nu vreau să spun prin asta că tu eşti trufaş, ci că te-ai format într-un orizont spiritual care „conjecturează” în mod spontan. De îndată ce păşeşti pe teritoriul transcendenţei, îţi cresc, în mod firesc, aripi. În timp ce eu, fiind doar un „fizician al destinului”, suport greu, când e vorba de efortul *cunoaşterii*, explicaţiile care se construiesc pe acumulări de metafore.

Prin chiar natura ei, metafora e invazivă (trece „de colo *dincolo*”). Neîndoielnic, ea e utilă şi în afara literaturii, dar numai *punctual*, şi oamenii de ştiinţă recurg pe bună dreptate când şi când la ea („supa primordială”, „moartea termică a Universului”, „colaps cuantic”, „catastrofă ultravioletă”, „furnale oceanice”, Big Bang însuşi etc.). Dar când metafora tinde să devină metodă, ocupând integral spaţiul discursului, cunoaşterea intră în impas. Nu orice *metaphorein* este licit teoretic, nu orice „transpunere” îşi atinge ţinta. Tu vrei doar să *sugerezi* şi să *aproximezi* sensuri, în timp ce eu vreau, pe cât e cu putinţă, să le *determin*. „Destinul e mai uşor de aproximat în termenii unei cuprinzătoare metafore”, afirmi răspicat. „În termenii unei cuprinzătoare metafore” poţi până la urmă să faci cu destinul ce vrei. Dar de unde, dragă prietene, nevoia de a ne instala *comod* într-o problemă? Gândirea e trudnică. Ea merge cu pas căznit, nu zboară. Şi e mândră de teritoriile cucerite prin încordarea minţii. De ce crezi că ar trebui să sfârşească într-o aproximaţie?

Bănuiesc, de altfel, că în varianta pe care am numit-o „mitologică” nu de trufia de a face conjecturi despre „dincolo” este vorba, ci de cu totul altceva… Dar de ce anume, dragul meu mistagog, călător pasionat prin spaţiile intervalului? De-abia aştept să aflu…

(Sper să nu te superi dacă, din când în când, am să-ţi mai bag câte un băţ prin gardul transcendenţei.)

Cu drag, Gabriel

A PATRA SCRISOARE

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu

Trufia de a face conjecturi despre „dincolo” – Despre refugiul în transcendental – désolémnizarea destinului – O metaforă de bucătărie: „a găti” diferite vieţi cu aceleaşi ingrediente – O excursie în Orient pe tema destinului: timp şi soartă – *Karma*: trăim pentru a sfârşi în afara timpului – Evoluţie în timp şi ieşire din timp – Reîncarnări?

— Nici pura fatalitate, nici hazardul pur. Omul îşi desenează singur biografia – Câteva „farse destinate” – „Când transcendenţa o să-şi bage şi ea băţul prin gardul imanenţei tale!”

Dragă prietene, încep scrisoarea grăbindu-mă să semnalez, tot cu titlu „introductiv”, două alte semnificative divergenţe de principiu dintre noi, amândouă puse pe tapet chiar de tine. *Prima*: spre deosebire de mine, tu „nu ai trufia necesară pentru a face conjecturi despre *dincolo*”. „Supranaturalul nu e investigabil”. Nu poate fi descris decât prin „acumulări de metafore”. Eu, din contra, umblu mereu la „mistere”, mă complac în divagaţia mitologică a „creierului colectiv”. Hai s-o spunem pe şleau: tu nu crezi în transcendenţă, eu nu cred în imanenţă! Mie imanenţa, realul imediat mi se par *insuficiente metafizic*. Ţie transcendenţa ţi se pare *insuficientă empiric*. Altfel spus, pentru tine, *fenomenalitatea* lumii nu are nevoie de suportul fondator, ascuns, al unui *numen* iradiant, dar impalpabil, inaccesibil experienţei. Pentru mine, fenomenul fără substrat e mai misterios decât însăşi transcendenţa… Lumea nu poate „sta” de una singură, n-

are sens şi justificare, dacă nu se susţine printr-un „în sine” (ar zice Kant) deschis doar facultăţilor intelectuale, căutării libere, ascensiunii spirituale, dincolo de „evidenţa” senzorială a contingentului. Tu (şi toţi „ai tăi”), când nu vă acomodaţi cu dimensiunea transcendenţei, vă refugiaţi în *transcendental*. Aia da, aia e „ştiinţă”! Cu transcendenţa, cădem la nivel de „fantasmă sofistică”. Declari că a umbla la transcendenţă e, în fond, pură „trufie”. Eu numesc această „trufie” *speranţă*. Şi *aspiraţie* către ocunoaşte re *globală*, dezinhibată, tatonând convieţuirea tainică, dar impozantă a „văzutelor şi nevăzutelor”. Amândoi trăim sub riscuri „complementare”: tu *să ştii*, aţipind în gloria certitudinii, eu să tot caut şi să sfârşesc insomniac. De aici şi *a doua* divergenţă despre care vorbeam. În formularea ta, ea sună astfel: „Tu (adică eu) vrei doar să *sugerezi* şi să *aproximezi* sensuri, în vreme ce eu (adică tu) vreau, pe cât e cu putinţă, să le *determin*”. Admite că e ceva trufie în proiectul tău… Şi o mică idolatrie a gândirii, a unui tip de gândire care refuză să sfârşească în „aproximaţii”. În ce mă priveşte, aş fi mulţumit să oferim cititorilor noştri suficiente aproximaţii, aproximaţiile necesare pentru a jalona parcursul unor căutări proprii. Căci, hai să fim serioşi, lămuriri *definitive* nu vom putea livra!

Sunt convins că, în realitate, nici tu nu eşti dispus să pariezi pe valoarea absolută a empirismului (acel derapaj filosofic pe care Noica îl reproşa sever gândirii britanice…). Dar îmi dai senzaţia că – tot cu o formulă nicasiană – avantajezi *exactitatea*, pe socoteala *adevărului*. M-aş fi aşteptat ca asta să fie înclinaţia mea, dacă e să-mi asum horoscopul. Născut în zodia Fecioarei, ar trebui să fiu înclinat spre geometrizare, ordine maniacală, spirit sistematic, analiză contabilă etc. Dar probabil că Ascendentul meu (Scorpion) prevalează, accentuând o anumită disponibilitate pentru mistagogie şi pentru demolarea conturelor prea strâmte…

Pe de altă parte, sunt de acord cu tine că trebuie să evităm solemnitatea discursului, pompa speculativă la care

îndeamnă, adesea, măreţia termenului „destin” (ca şi a termenului „tragic”, cum bine spui). Dar nu vom putea nici să reducem destinul la precizia unei ecuaţii. Aşadar – nu monumentalizare factice, dar nici definiţii care „rezolvă” problema. Tot ce vrem – o spun din nou, cât pot de apăsat – este să trezim interesul cititorului pentru o temă decisivă a parcursului său biografic. O temă care, dacă lipseşte din interogaţia sa cotidiană, îl lipseşte de preocuparea pentru sens, orientare, căutare, înţelegere. Cu alte cuvinte, o temă a cărei absenţă îl înstrăinează de propria lui viaţă. Pornind de aici, mă grăbesc să mă înscriu în fals faţă de ideea ta că „nu orice viaţă presupune un destin”. Eu cred că destinul ţine de alcătuirea inevitabilă a *oricărei* vieţi, de structura ei, de „fiziologia” ei constitutivă. Asta, fireşte, dacă nu înţelegem destinul ca pe o dimensiune *eroică* a vieţii: nu au destin decât cei care lasă în urmă o statuie! Or, asta ar însemna să cădem în „solemnitatea” pe care, pe bună dreptate, o condamni. Zic, deci, că nu există viaţă, oricât de modestă, care să nu se încadreze într-un *design* destinai. Există însă oameni, nu puţini, care nu-şi pun, aproape niciodată, problema destinului. Oameni care nu-şi trăiesc viaţa sub specia interogaţiei. Au doar întrebări pragmatice, imediate, funcţionale, dar nu se „irosesc” în reflecţii „colaterale”. Aşadar: nu există oameni şi vieţi fără destin, dar există *oameni fără întrebări*, oameni care nu îşi dau niciodată întâlnire cu sensul propriei vieţi. Sper ca dialogul nostru să provoace, prieteneşte, tocmai această categorie de cititori, trezindu-le interesul nu pentru noi, nu pentru teoria destinului, ci pentru ei înşişi.

Să trecem acum la chestiune… Platitudinea curentă a dezbaterii despre destin constă în dihotomia străveche *fatalism*, adică determinism fără breşă – *libertate* individuală absolută, adică dezlegare de orice necesitate impusă omului din afară. Pe de o parte *voia unei instanţe supreme* (personală, dacă e un zeu, sau impersonală, dacă e natura cu legile ei stricte), iar, pe de altă parte, *voia întâmplării*, hazardul împrejurărilor şi al capriciului

individual. Răspunsul la îndemână este, firește, că destinul e o combinație complicată a celor două: lot prestabilit plus set de hotărâri libere ale fiecărui ins, înăuntrul a ceea ce îi este „dat”. Pe scurt, am putea apela la o metaforă de bucătărie: avem cu toții pe tocător un set de ingrediente pe care nu le-am ales. Dar ce facem cu ele, ce rețetă existențială putem produce prin prelucrarea lor e treaba noastră. Aceeași „tarabă” poate deveni materia primă a unei infinite diversități. Păi, nu e rău. Îmi amintesc de un pasaj foarte „realist” din fermecătorul Chesterton: dacă am putea face tot ce vrem, tot ce ne trece prin cap, libertatea noastră ar fi la fel de plicticoasă pe cât de plicticoasă ar fi obligația de a face numai ceea ce ni se impune. Dacă viața are haz, este pentru că, în țesătura ei, necesitatea inconturnabilă și hotărârile private se întrepătrund aventuros…

Foarte utile însemnările tale despre zeități destinului (în general, femei…) în lumea greco-romană. Mergând – fără pretenții monografice – și spre Orient, descoperim câteva teme conexe ale destinului, de natură să completeze (și să complice niței) imaginea pe care ne-o facem, de obicei, despre necesitatea ineluctabilă sub care se desfășoară viețile noastre. O primă asemenea temă este *tema timpului*.

În India veche, timpul e (tot) o zeiță, *Kali*, responsabilă de destinul omenesc (dar subordonată instanței divine originare). Metafore ca „roata timpului” sau „țesătura timpului” sugerează ciclicitatea și interferențele care definesc parcursul oricărei biografii, în strânsă legătură cu mersul stelelor și cu subtilele corespondențe dintre verticala cerească și orizontala terestră. Gândirea astrologică e recunoscută, în genere, drept una dintre sursele antice ale ideii de destin. Pe de altă parte, alte surse precizează că influența stelelor nu e absolută. Zeii pot să le deturneze intervenția, așa cum, mai târziu, Iisus le va suspenda autoritatea. (În Vechiul Testament, ele participă încă, ofensiv, la evenimentele

pământeşti. Cf. Judecători 5, 2. O despre „stelele de sus” care, „din mersul lor”, s-au luptat cu fuseră...). Oricum, este evident că nu putem vorbi despre destinul omului fără să luăm notă de fatalitatea existenţei lui în timp. („Condiţia umană este o închisoare”, spunea Malraux). Suntem cuplaţi la un segment de timp determinat, cu o durată pre – (?) – stabilită, un timp finit, suspendat prin moarte. Întrebarea „ce am de făcut, care e rostul meu, ţinta mea?” nu se poate, deci, separa de întrebarea: „cât timp am la dispoziţie?”

În China veche, destinul (*ming*, „mandatul cerului”) implica neapărat o referinţă la *fen* (timpul dat până la moarte) şi la *şi*, contextul temporal în care te mişti (nemţii i-ar fi spus *Zeitgeist*). (Am găsit undeva şi reprezentarea aproape geometrică pe care o avea Confucius despre desfăşurarea în timp a vieţii lui: „La 15 ani, viaţa mea era concentrată pe învăţat. La 30, aveam deja un caracter format. La 40, nu mai aveam nicio perplexitate. La 50, ştiam deja care e Mandatul Cerului [*T'ien-nting*]. La 60, mă împăcăm bine cu indiferent ce auzeam. La 70, îmi puteam urma dorinţa inimii, fără să încalc niciun principiu moral”.)

Coincidenţa dintre timp şi destin apare şi în vechea Persie, sub chipul zeităţii zoroastriene *Zurvan*, principiu originar din care se desprind cei doi poli (gemeni) ai maniheismului iranian: beneficul Ormuză şi maleficul Ahriman. Nu intru în detalii, dar ceea ce m-a impresionat în această „construcţie” e rolul decisiv al omului, care, prin comportamentul său, poate înclina balanţa dintre binele şi răul cosmic, respectiv dintre cele două principii aflate într-un conflict etern până la sfârşitul timpului... De aceea – spun textele vechiului Iran – la sfârşitul vieţii avem de traversat o apă, gândită ca *încercare*, ca probă evaluatoare, de natură să decidă asupra destinului nostru postum.

Ajunşi aici, ne apropiem de teritoriul spiritualităţii hinduse, care, printr-o teorie care cunoaşte, astăzi, un

reviriment aproape monden, încearcă să analizeze viaţa fiecăruia dintre noi nu prin recurs la Providenţă, la legile implacabile ale Naturii, la cumulul de limite impuse din afară traseului nostru existenţial, ci prin opţiunile noastre individuale. *Timpul* rămâne o dimensiune esenţială a destinului, dar nu mai este gândit ca *măsură* fatală a vieţii, ca segment mărginit monoton între naştere şi moarte, ci ca o ofertă de *continuitate*, care ne lasă şansa unei auto-definiri treptate, în perspectiva eliberării de sub determinismul lui. Aceasta este substanţa metafizică a noţiunii de *karma*, respectiv a ideii că trăim pentru a sfârşi *în afara* timpului, dar că nu vom căpăta acest „premiu" decât dacă vom avansa către „cununa" lui, de-a lungul unor vieţi succesive, mereu remodelate pentru a se rotunji etic. Pe scurt: nu trăim o singură viaţă, ci mai multe, adică o serie de reîncarnări succesive, fiecare dintre ele decurgând din cele anterioare şi modelându-le pe cele ulterioare, cu scopul unei progresive ameliorări morale. Noutatea specifică a acestei teorii constă în faptul că agentul destinului individual e individul însuşi! *Noi* suntem cei care, prin comportamentul nostru, tragem consecinţele erorilor (sau meritelor) noastre trecute şi „programăm", compensatoriu, structura evoluţiei noastre viitoare.

Ieşirea escatologică din timp e de regăsit şi în creştinism. Părăsirea ciclurilor temporale prin intrarea în *Nirvāṇa* îşi găseşte echivalentul creştin în traversarea *Judecăţii de Apoi*, urmată de o instalare definitivă fie în *damnaţie* ireversibilă (Iad), fie în *mântuire* (Rai, împărăţia cerurilor). Răspunderea pentru aceste consecinţe eterne o are omul însuşi, *judecata de sine*, felul în care fiecare a ştiut să-şi prelucreze firea şi faptele de-a lungul – în cazul hindus – unei suite indefinite de vieţi succesive. Rezultă că, în acest „sistem", libertatea persoanei e mult mai amplă decât pretind feluritele ideologii fataliste. Suntem produsul unor acumulări *retrospective* şi al unor decizii *prospective*, care configurează un „portret", un rezultat logic, imputabile

numai propriului nostru discernământ. Nu există strict naştere şi moarte, există viaţă antumă şi viaţă postumă, evoluţie în timp şi ieşire din timp. Şi europeanul încearcă o înălţare deasupra timpului, supralicitând *memoria* şi „inventând” *istoria*. Dar în spaţiul hindus memoria individuală prevalează asupra memoriei colective. Devii – cum ar spune Goethe – ceea ce eşti. Sau, cum ar spune Heraclit, „destin ne este caracterul”.

Sigur că manipularea conceptului de *karma* s-a ilustrat, de-a lungul timpului, şi prin derapaje ieftine. Teosofia europeană de tip Elena Blavatsky e un exemplu, cu denaturări din care rezultă că reîncarnarea e povestea lui Gigei, devenit Vasilică, devenit Maricica, dacă nu chiar Grivei, după cum a fost „cuminte” sau nu. În spaţiul hindus, lucrurile sunt mai subtile şi mai complicate. Interpretări mai „spectaculoase” a livrat Rudolf Steiner: am citit, cândva, o serie de conferinţe ale lui despre „manifestările karmei”, care încearcă, între altele, să ilustreze tipuri de „iradiere” karmică de la o întrupare la alta. Ţin minte că m-a amuzat în mod special una dintre observaţiile lui: dacă cineva, de-a lungul vieţii sale, nu reuşește să asume, cu niciun chip, experienţa *iubirii*, în viaţa următoare va face cunoştinţă, pe propria piele, cu un eşec al *cunoaşterii*: pe scurt, va fi prost! Decizia o va fi luat el însuşi, în intervalul dintre cele două vieţi, iar efectul va fi resimţit pozitiv în cea de a treia „revenire”, ca înţelegere a importanţei iubirii şi a neşansei de a fi prost…

Legătura dintre *timp şi destin* include, inevitabil, şi legătura dintre *destin şi istorie*. Pornind de aici, ajungem să vorbim despre destine *individuale* şi destine *colective*. Părinţii Bisericii (invocând texte atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament) atribuiau unei anumite categorii de îngeri rolul de *îngeri ai naţiunilor*, responsabili de victoriile, ca şi de înfrângerile lor. Tot astfel, se vorbeşte şi despre *îngerii fiecărei epoci*, un fel de spirite ale timpului, care guvernează curgerea istoriei. Fireşte, apariţia lui Iisus, prin definiţie principiu al universalităţii, dislocă influenţa

ierarhiilor „locale”.

Doctrina *karmei* separă umanitatea de tabloul global al fiinţelor vii. Când un animal moare, îi moare strict *prezentul*. Trecutul şi viitorul lui se resorb în trecutul şi viitorul *speciei* din care face parte. Când moare omul, nu se suspendă doar *prezenţa* lui, ci şi substanţa *individuală* a trecutului şi viitorului său, devenite „materie primă” pentru evoluţia lui ulterioară. Moartea animală e evacuare radicală din „lumea vie”. Moartea umană e o etapă tranzitorie, într-un complicat proces de automodelare, având ca scop ieşirea din ciclul vieţii imanente şi „instalarea” în statica eternităţii. Trecutul şi prezentul nu dispar, ci se reformulează, se realcătuiesc într-o întruchipare durabilă, concluzie a unui şir de experienţe trăite în orizontul „salvării”.

Ne aflăm, prin urmare, într-un context în care nici pura fatalitate, nici hazardul nu au ultimul cuvânt. Realul admite adaosul *posibilului*, rămâne loc pentru *speranţă*, pentru *responsabilitate*, pentru *iniţiativă* personală, pentru intervenţia lucidă a sinelui asupra lui însuşi.

Iată-ne, aşadar, avansând împreună prin „ceaţa” semantică (europeană şi extra-europeană) a termenului „destin”, cu beneficiul câtorva clarificări utile. De pildă: zeii nu sunt, întotdeauna, de la A la Z, regizorii vieţilor noastre. (Epicurienii îi excludeau integral din treburile oamenilor!) Omul îşi desenează biografia pe contul – şi pe riscul – lui. Sensul literal al cuvântului *karma* este „urmă”. Suntem rezultatul urmelor pe care le lăsăm asupra sinelui nostru, prin opţiunile noastre comportamentale (Şi stoicii admiteau că orice eveniment din trecut se repetă, într-un fel sau altul, în viitor…) Desigur, nimic nu se petrece, în noi sau în jurul nostru, fără cauză dar, după fina observaţie a stoicului Chrysippos, nu toate cauzele exclud liberul arbitru. Există *causae perfectae et principales*, cu care, într-adevăr, nu putem negocia, şi *causae adjuvantes et proximae*, cu care putem alege dacă să dialogăm sau nu. De altfel nici componenta de „necunoscut” a vieţii noastre

nu e omogenă. O instanţă necunoscută ne poate determina, orbeşte, traiectoria, dar poate fi resimţită şi ca o provocare, ca o nebuloasă care are efectul, mai curând pozitiv, de a ne ţine trează atenţia, interogativitatea, reacţia privată.

Una peste alta, e mai profitabil, metafizic şi existenţial, să tratăm tema destinului fără a rămâne la tema cauzalităţii. Întrebarea corectă la care ar trebui să răspundem este, după mine, nu „*de ce* mi se întâmplă cutare lucru?”, „*cine sau ce* îmi modelează biografia?”, ci, mai curând, „care este, care ar putea fi, *semnificaţia* evenimentelor pe care le trăiesc?”. Nu „cauza” traiului meu zilnic e cheia, ci *sensul*, *rostul* parcursului meu destinai. Cum spunea nu mai ştiu ce hermeneut, problema destinului nu e una „teoretică”, ci una „practică”, în sensul kantian al cuvântului…

Ca să nu ne pierdem umorul, dă-mi voie să relativizez niţel gravitatea dezbaterii, cu două-trei „farse destinate”. E amuzant să aflăm, de exemplu, că Chrysippos, cel pomenit mai sus, a murit de râs! Se povesteşte că, văzând un măgar care mânca smochine, a cerut cuiva, în glumă, să dea animalului şi un pic de vin, ca să „spele” fructele. Gluma i-a plăcut atât de mult, încât a izbucnit într-un râs vehement, care l-a răpus. (Ar fi simpatic – şi, poate, instructiv – să rememorăm asemenea decese patetic-ridicole, ca semne ale unui posibil „haz destinai”. Pietro Aretino, autorul unor sonete deocheate, a murit şi el râzând de o glumă porcoasă spusă de sora sa!) În aceeaşi cheie, aş aminti două proverbe din atmosfera taoismului chinez. Primul: „Averile mari vin din cer. Averile mici – din hărnicie”. Al doilea: „Chang omora porci, şi totuşi a devenit nemuritor. Li, care studia ceremoniile sacre, a fost omorât de un tigru”.

O mai bună tentativă de „désolémnizare” a temei de care ne ocupăm nu cred să existe. Până şi „măreaţa” problemă a destinului lasă loc pentru un hohot de râs! Filosofii n-ar trebui să uite, niciodată, că un drum

speculativ străbătut cu încruntare catedratică, fără conştiinţa nimbului de umor al lumii, nu livrează răspunsuri, ci doar o greu lizibilă bibliografie…

Cum vezi, înclinaţia spre deriziune pe care mi-o reproşezi uneori are şi ea seriozitatea ei. De unde şi încheierea mea ia această scrisoare. Mă ameninţi că, din când în când, ai „să-mi bagi câte un băţ prin gardul transcendenţei", pe care o invoc prea des. Răspuns: o să vezi tu pe naiba când transcendenţa o să-şi bage şi ea băţul prin şi peste gardul imanenţei tale!

Cu drag, Andrei

A CINCEA SCRISOARE

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu

Făt-Frumos pe teritoriul morţii – întrebări pe care nu putem să nu le punem, deşi nu există răspuns la ele – Despre supraîncărcarea transcendentului: măgarul cosmic căruia-i punem în spinare toţi desagii imaginaţiei noastre – Rătăciţi printre Idei – Devenim cu atât mai limbuţi, cu cât ne referim la lucruri despre care nu ştim nimic – Baclavale şi parfumuri orientale – Destinul destinează. Destinul şi impersonalul pronominal Es – „Hotărârea autentică" şi alegerea eroului

Dragă Andrei.

Nu voi intra în a treia rundă tematică a turnirului nostru înainte de a face unele precizări de detaliu. Ai în scrisoarea ta o splendidă formulare: „Mie imanenţa, «realul» imediat mi se par *insuficiente metafizic*. Ţie transcendenţa ţi se pare *insuficientă empiric*". Mă voi opri o clipă asupra ei, pentru că ne-am putea simţi amândoi nedreptăţiţi de locul în care fiecare îl plasează, inadecvat spiritual, pe celălalt.

Aş afirma că o adevărată instrucţie filosofică te învaţă tocmai cum să laşi în urmă empirismul mergând în direcţia unor intuiţii sau concepte „de sine stătătoare", care depăşesc nevoia de pipăit a fiinţei noastre. Ea te ajută să înţelegi, dimpotrivă, în ce măsură raţiunea poate contribui la cunoaşterea noastră independent de orice senzaţie sau

experienţă, punând în joc doar structurile ei *a priori*. Empirismul pur şi filosofia „bunului simţ” sau a „simţul comun” n-au nimic în comun cu metafizica, aşa cum metafizica de la Kant încoace (metafizica „ce se poate înfăţişa în viitor ca ştiinţă”) n-are nimic în comun cu transcendenţa. Tocmai de aceea Kant distinge *conceptele* (pe care le-aş numi „domestice” – cu ele ne facem treaba de zi cu zi) intelectului – care au întotdeauna de prelucrat un obiect extras din experienţa noastră, revendicând apoi, prin fenomenele care rezultă, singura formă de cunoaştere posibilă – de *ideile* raţiunii pure, pe care el le numeşte *idei transcendente* şi pe care mintea noastră le produce (intrând în criza antinomiilor), chiar dacă – sau tocmai pentru că – nicio experienţă în privinţa lor nu este posibilă. Desigur, nimic nu poate opri raţiunea să se aventureze pe teritoriul *nemaiexperimentabilului* şi să-şi piardă valoarea de cunoaştere, asemeni lui Făt-Frumos în *Tinereţe fără bătrâneţe*, care nu reuşește să se abţină, trecând, în avântul vânării unui iepure, pe teritoriul morţii. Când se aventurează dincolo de „lanţul ordinii naturale” al conceptelor intelectului şi „se agaţă de Idei”, raţiunea se pomeneşte pe teritoriul „conceptelor transcendente” ale căror obiecte nu pot fi niciodată *date*, ci doar *imaginate*. Ea îşi va pune acum întrebări la care nicio raţiune finită nu

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu 56

poate răspunde: este sufletul nostru o substanţă nemuritoare, sau totul, în univers, e divizibil şi perisabil? Este lumea fără început, sau, dimpotrivă, există o fiinţă primă distinctă de lume? Există, în şirul cauzelor lumii, o fiinţă necesară, sau, dimpotrivă, totul este întâmplare? Adică: raţiunea nu se poate opri să-şi pună întrebări (de genul „există un «după moarte»?”) la care nu poate da răspuns. Vrând să răspundă la aceste întrebări, raţiunea pură va deveni antinomică, spune Kant, putând să demonstreze *cu aceeaşi rigoare* şi teza, şi antiteza în privinţa lor. *Ideile* raţiunii pure (sau conceptele *transcendente*) îşi plătesc curiozitatea, avântul şi libertatea de a pune întrebări în

gol, cât şi faptul că ele se nasc de fapt doar din speranţă şi dorinţă, cu imposibilitatea unui răspuns întemeiat, deci cu *moartea cunoaşterii*.

Viciul transcendenţei, dragul meu, este *permisivitatea absolută*, disponibilitatea ei de a ieşi în întâmpinarea neliniştilor şi curiozităţilor noastre şi de a suporta tot ce ne trece prin cap. Transcendenţa e asemenea unui măgar cosmic căruia îi putem pune în spinare toţi desagii imaginaţiei noastre şi, în primul rând, pe cei ai raiurilor lumii, de la Empireul zeilor greci, trecând prin infernul şi paradisul creştine, prin Valhalla vikingilor, prin universurile imaginale sufite sau prin raiul islamic cu orez şi fecioare multe. Am numit asta cândva *supra încărcarea transcendentului*. Întrucât nimic din ce e „dincolo" nu trebuie să facă faţă probei veităţii, transcendentul are o generozitate ontologică nemaipomenită: e gata oricând să absoarbă, acceptând că *este*, tot ceea ce noi ne dorim să fie. De aceea, cel ce face pasul pe tărâmul transcendenţei „rătăceşte printre Idei", zice Kant, şi devine deodată nespus de locvace, tocmai pentru că şi-a luat acea libertate a limbuţiei care-i permite să se refere continuu la realităţi despre care nu ştie nimic. Din acest punct de vedere, mie transcendenţa nu mi se pare „insuficientă empiric", cum spui (căci atunci încă am mai avea ce discuta), ci *imposibilă* empiric. Te rog, aşadar, să revii asupra frumoasei tale formulări.

Făcând însă această precizare, ajung iarăşi să mă-ntreb: unde e oare mai bine, de dragul înţelegerii destinului, să ne situăm discursul? Preponderent în termenii tăi, în care foşnesc molatec, mai ales când e vorba de teme existenţiale, catifele şi mătăsuri? Sau în termenii, poate mai puţin cuceritori, căci mai colţuroşi, ai discursului meu, care aspiră să introducă un dram de rigoare acolo unde, prin consensul şi comoditatea vorbirii comune, domneşte aproximaţia excesivă? Admit, desigur, că în aspiraţia către rigoare e un dram de trufie, dar nu e oare firesc ca orice efort de înţelegere să-l presupună? Şi

nu e *înţelegerea* suprema provocare a vieţii, născută, vorba lui Sănduc Dragomir, din datoria de onoare a omului de a nu trece ca boul prin ea? (*La raison oblige*!) Vorbind aşa, nu sugerez că cititorul e pus în faţa unei alegeri. Ideal ar fi ca, din

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu 58 cocteilul vorbelor noastre, să reţină fiecare ce îi convine. Şi nu tocmai cu gândul ăsta am pornit la drum? îmi apare brusc în minte, în timp ce-ţi scriu, vorba lui conu' Alecu Paleologu. Nu mai ştiu unde a scris-o sau a spus-o: „A citi *Critica raţiunii pure* este suprema faptă de virilitate". (Astăzi, dacă ar trăi, pentru vorba asta ar trebui să dea seamă în faţa Consiliului Naţional pentru Combaterea Discriminării, iar feministele noastre de serviciu l-ar da în judecată: de ce n-ar fi, la o adică, lectura *Criticii* lui Kant o supremă faptă de *feminitate*!) Dacă în dialogul nostru vizez cu precădere virilitatea spirituală kantiană, nu înseamnă, dragul meu levantin, că sunt mai puţin atras de baclavale şi de parfumuri orientale. Şi iată, din drag de tine şi cucerit de tonul epistolei tale, aş fi dispus să aşezăm tot volumul nostru sub sublima strofă barbiană din poezia *Timbru*:

„Ar trebui un cântec încăpător, precum Foşnirea mătăsoasă a mărilor cu sare; Ori lauda grădinii de îngeri, când răsare, Din coasta bărbătească, al Evei trunchi de fum".

Dar mai vorbim despre asta.

Acum dă-mi voie să reiau dialogul nostru cu o digresiune lingvistică, rugându-te să ai răbdare s-o parcurgi. După cum sper că te voi convinge, ea s-ar putea să ne ajute să dezlegăm nodul încâlcit al problemei destinului. Căci dacă nu zeii, stelele şi ursitoarele fac un destin, dar nici *doar noi*, cu firava fiinţă a libertăţii noastre, atunci în ce condiţii şi cum anume apare un destin „secularizat"? S-ar putea ca tocmai inteligenţa limbii să ne dea răspunsul.

După cum bine ştim, pronumele multifuncţional *es*

din germană, care ţine locul unui subiect nedeterminat şi care a fost investit cu majusculă după ce a căpătat demnitate metafizică (devenind Es), a avut în cultura occidentală, începând cu secolul XX, un strălucit destin filosofic. A fost folosit pentru a desemna toate „structurile de adâncime" ale fiinţei umane, „sinele" nostru, indiferent că a fost vorba de psihanaliză, lingvistică sau filosofie. A intrat în scenă cu panaş, pentru a indica tot ceea ce, în noi, depăşea graniţele eului conştient, voinţa noastră şi liberul arbitru; pe scurt, pentru a desemna toate situaţiile în care lucrurile se fac şi se desfac peste capul nostru, toate situaţiile în care un lucru *se* petrece, *se* face, *se* înnoadă şi *se* deznoadă fără autor cunoscut. *Suntem vorbiţi* de spiritul limbii, nu vorbim; *suntem trăiţi* de mai adâncul nostru inconştient, nu trăim. Pe scurt, suntem locuiţi de necunoscutul din noi, pe care, într-o carte de-acum vreo zece ani, intitulată *întâlnire cu un necunoscut*, am încercat – cu nedisimulată candoare, dar fără succes – să-l întâlnesc. Nu-mi pare rău. Cel puţin am devenit conştient că în mine sunt doi şi nu mi-am pierdut speranţa că, la un moment dat, cel cu care împart vastele încăperi ale interiorului meu mă va lăsa să mă apropii de el.

„Ficţionalistul" Freud, care a fost orice numai om de ştiinţă nu şi care ne-a lăsat moştenire tot felul de teorii trăsnite, a „şterpelit" Es-ul său psihanalitic de la medicul şi scriitorul Georg Groddeck, care într-o carte intitulată chiar aşa, *Das Buch vom Es*, defineşte, sub sigla pronumelui *es*, „necunoscutul din om", afirmând că doar o mică parte din *Es* este conştientă, cea mai mare aparţinând inconştientului.

În germană, *es* intră în concurenţă cu pronumele nedefinit *man*, pe care Heidegger l-a conceptualizat sub forma *das Man*, surprinzându-i în primul rând chiar pe conaţionalii lui. Cert e că *das Man* a devenit conceptul cu cea mai mare iradiere culturală din *Fiinţă şi timp*, singurul care s-a revărsat în spaţiul public al secolului XX. Când a trebuit să-l traduc, întrucât noi nu avem pronume

impersonal, am apelat la soluţia „impersonalul *se*”, de vreme ce în română, în astfel de cazuri, se recurge la reflexivul *se*: *se* zice (că), *se* face, *se* aude (că), *se* poartă (e la modă cutare lucru), *se* citeşte (cutare roman), *se* consumă, *se* preferă etc. Francezii, având pronumele impersonal *on*, l-au putut reduplica pe *das Man eu le on* sau *le On*. (Englezii au folosit în schimb conceptualizarea persoanei a treia plural: *the „they”*.)

În toate aceste cazuri e vorba de un pronume nehotărât (nedefinit sau impersonal) care „înlocuieşte un substantiv dând indicaţii foarte vagi asupra obiectului denumit de acesta”, cum frumos spune Mioara Avram. Sugestivă este folosirea impersonalului pronominal pentru fenomenele meteorologice, aşezate sub cupola lui „vremuieşte”. *Es regnet*, *es schneit* în germană; *il pleut*, îl *neige* în franceză; *it is snowing*, *it is raining* în engleză. În germană, cazul limită îl atinge sintagma *es gibt*, care literal înseamnă „*es* dă”. Dar cine e acest *es*? E un „cine”? E un „ce”? *Cine* sau *ce* dă? Este atât de impersonal acest *es*, încât *es gibt* devine „există” în general. *Es gibt Sein*, „se dă fiinţă”, adică „ceva”, primind fiinţă, *există*.

Oricum, interesant e că, atunci când meditezi în marginea impersonalului, ajungi – fireşte, de vreme ce e vorba de „impersonal”! – la un agent *neidentificabil*. *Man*, *es*, *on*, *it*, „se „în română – trimit toate, de fapt, la o mare necunoscută. Au loc aşadar acţiuni, întâmplări etc., dar, deşi ceva se petrece, autorul lor pare să fie *nimeni*. Şi totuşi, pentru că „ceva” se petrece, tentaţia este să forţezi lucrurile şi graniţele limbii şi să pui întrebări copilăreşti: când *plouă*, „cine” plouă? Când *ninge*, „cine” ninge? Când *se zice*, „cine” zice? întrebarea e, desigur, absurdă, dar ea ni se înfiripă în minte. „Se zice” înseamnă în fond „multă lume zice” sau „toată lumea zice”. Dar „multă lume” sau „toată lumea”, în nespecificaţia lor, trimit în final la „nimeni”. Cum se pot petrece fenomene atât de importante ca ploaia, ninsoarea – şi, vei vedea, până la urmă ca însuşi destinul –, *fără ca „autorul” să existe*, *fără să poată fi*

identificat} Te-ai gândit vreodată la faptul că războiul sau o schimbare bruscă de regim politic sunt un fel de „plouă” al istoriei în viaţa tuturor? Că în istorie există când şi când un „războieşte”, aşa cum afară există „plouă” sau „ninge”? Şi de ce n-ar exista, în concluzie, şi un „destinul destinează”? în felul ăsta am scăpa definitiv de obsesia că „cineva de sus” stă cu ochii pe noi, fie punându-ne piedică, fie dându-ne un brânci părtinitor.

Am să-ţi reamintesc o pagină dintr-unul din *Caietele* lui Alexandru Dragomir. „Sănduc al nostru”, care, format la cursurile şi seminarele lui Heidegger în anii ’40, ar fi putut să devină, de nu venea comunismul peste noi, cel mai mare profesor de istoria filozofiei din cultura română (cita operele marilor gânditori la pagină, ca teologii versetele Evangheliilor), povesteşte un vis sub titlul *Dictatul din somnul-trezie de după prânz* (23 aprilie 1997). În pagina cu pricina, ros de ideea ratării, a faptului că viaţa i-a fost făcută pulbere de istorie, Dragomir îşi pune această întrebare: cum poţi să-ţi împlineşti un destin care este incompatibil cu lumea istorică în care trăieşti? în caietul din arhiva personală pe coperta căruia Dragomir a scris *Vraişte* se află povestea următorului vis:

„Trei oameni stau de vorbă pe lumea cealaltă. Unul spune: «Eu n-am făcut mare lucru în viaţă, dar am făcut o seamă de fapte bune». Al doilea spune: «Eu n-am făcut fapte bune, dar am făcut bine lucrurile la care mă pricepeam». Al treilea spune: «Eu am făcut şi fapte bune, şi lucrurile la care mă pricepeam». Dumnezeu îi aude şi le spune: «Ce căutaţi voi aici? Aici nu *se judecă ce* aţi făcut. Aici îşi au locul cei care şi-au trăit viaţa pe care le-am dat-o şi care trebuia trăită şi preţuită doar ca un dar. Nu v-am cerut să dregeţi lumea făcută de mine nici prin fapte bune, nici prin făptuiri»”.

Şi Dragomir îşi încheie povestea visului de după prânz cu aceste cuvinte:

„Am întrebat cum e cu cel ce nu şi-a putut trăi viaţa din cauza împrejurărilor care i-au înjosit-o şi sacrificat-o –

dar n-am primit niciun răspuns”.

Ei bine, spun toate astea pentru a sugera că destinul, pentru a fi înţeles în esenţa lui, având la bază o aglomerare de determinări sau împlinindu-se prin împletirea atâtor elemente care n-au nicio legătură cu voinţa noastră, trebuie de fapt impersonalizat. „Destinul destinează”. Dar, repet, nu prin trimiterea lui în ceruri şi în înalt. Nu în sensul că destinul ţi-l face o instanţă super-pozabilă lumii „de aici” (personificată în mod „clasic” sub formă de zei) şi nici că ţi-l faci *integral* tu. Destinul *se* face, desigur, în lumea de aici, numai că gradientul acestui „se face” e variabil de la o persoană sau alta, în funcţie de cât spaţiu reuşim să cucerim, prin voinţa noastră sau prin liberul nostru arbitru, pentru proiectul vieţii fiecăruia dintre noi.

Când, într-un articol relativ recent din *Dilema*, l-ai certat pe Noica pentru afirmaţia „Ce bine că viaţa nu are sens! înseamnă că pot să-i dau eu unul”, reproşându-i voluntarismul şi ideea că s-ar putea da vieţii un sens în absenţa preexistenţei unui sens general al vieţii, ai uitat, cred, cealaltă afirmaţie a lui: „Căci cine eşti, până la urmă? Eşti ceea ce rămâne din tine după ce ceilalţi te-au desfiinţat”. Ei bine, din unii rămâne mai mult, din alţii mai puţin. Iar din Noica a rămas mult, cu toate că „ceilalţi” l-au desfiinţat aproape până la anihilare.

Desigur, implacabilul lui *es*, acel „ceva” ce survine sau intervine peste capetele noastre, dar izvorând din lumea-de-aici, poate fi în cazul multor vieţi atât de mare, încât munţii nu mai pot fi răsturnaţi, încât individul nu mai poate sta la cârma vieţii sale şi nu mai poate fi considerat prestidigitatorul propriei sale libertăţi. Sunt cazuri în care individul nu mai poate fi făcut responsabil pentru viaţa sa neîmplinită.

Acest fapt elementar l-a făcut pe Heidegger să observe că destinul individual nu poate fi înţeles decât pe fondul *istoricităţii*, adică într-o albie comunitară care, venind din trecut, ne împănează vieţile. Ar fi simplificator şi greşit ca dialogul nostru să nu ţină seama de faptul că

suntem imersaţi în baia lui „laolaltă”, dar nu doar în sensul că suntem *de facto* „unii laolaltă cu alţii” (*Miteinanderseiri*), ci că, pe lângă co-prezenţe, suntem deopotrivă entităţi prinse într-o reţea de vase comunicante care ne leagă de trecutul nostru (obsesia strămoşului). Aşadar, suntem, desigur, (şi) suma propriilor noastre hotărâri, (şi) jocul de oglinzi al contemporaneităţii, dar nu suntem doar asta, de vreme ce deciziile fundamentale ale vieţii nu poţi să le iei, pe toate, doar tu de capul tău. Le iei pe fondul istoric al unor posibilităţi ce vin de dinaintea noastră a tuturor. La o gândire bine cumpănită, constatăm că ne pomenim (sau „suntem aruncaţi”) într-o lume deja făcută prin istorie şi prin participarea la ceea ce filosoful amintit a numit „destin comunitar” (*Geschick*) şi care reprezintă temeiul temporal al fiecăruia dintre noi. Aici nu mai e vorba de „fondul intim-străin”, de ceea ce am primit noi ca indivizi pe cont propriu „la naştere”, ci de *ceea ce primim ca venind de dinaintea noastră*, „filogenetic”. Avem un dedesubt temporal, ne tragem din… Ca să participăm la concursul de „figuri libere” al vieţii, trebuie să evoluăm deopotrivă la proba „figuri impuse” tuturor. E vorba, aşadar, de „timpul ce ni s-a dat”, care are propriile lui posibilităţi şi care e timpul unor generaţii, şi nu doar timpul vieţii mele. A-ţi da un destin, în aceste condiţii, devine un soi de „ştiinţă a navigării” (*kybernein*) pe apele a „ceea ce ţi s-a dat”. Adevărul e că atunci când, în parametrii zestrei cu care intrăm în lume, sub sintagma „fondul intim-străin”.

am inventariat şi *epoca*, am proiectat deja destinul individual pe fondul istoricităţii. Iată, în acest sens, cum sună un mic paragraf din *Fiinţă şi timp*.

„Destinul comunitar nu se compune câtuşi de puţin din destine izolate, tot aşa cum faptul-de-a-fi-laolaltă nu poate fi conceput câtuşi de puţin ca simplă coexistenţă a mai multor subiecte. […] Destinul comunitar, care se împleteşte cu destinul fiinţei noastre în cuprinsul fiecărei «generaţii» şi laolaltă cu ea, constituie survenirea deplină

şi autentică a acestei fiinţe”.

Absconsul gânditor mai spune un lucru esenţial şi doar aparent banal. Spune că destin nu au decât acele persoane care-şi gândesc traseul vieţii pornind de la suprema condiţie a umanului *conştientizată ca finitudine*. *O* aminteşti şi tu în „catalogul oriental” al destinului, când pomeneşti de *karma* şi de mandatul chinezesc al Cerului legat în mod fatal de acel *fen*, timpul ce ni s-a dat până la moarte. Altfel spus, trebuie să descoperim la un moment dat că nu suntem nemuritori (eu am descoperit asta pe la 60 de ani), că nu avem decât o viaţă (în ciuda teoriilor pline de vervă ale reîntrupărilor multiple) şi că e bine să ştim, pe cât ne stă în putinţă, ce avem de gând să facem cu ea. Gândeşte-te o clipă, Andrei, că, dacă ar exista, nemuritorii n-ar avea destin, tocmai pentru că ar avea la dispoziţie nesfârşite încercări de viaţă repetate. Zeii n-au destin, iar fără-de-sfârşitul „vieţii” lor nu e decât o infinită petrecere în timpul infinit. Iar în eternitatea unui spirit infinit încap „experimental” toate vieţile şi toate destinele lumii, trecute, prezente şi viitoare. Iarăşi, în spaţiul nemuririi, o viaţă ratată poate fi restaurată oricând.

Tot ce apare pe traseul vieţii e finit, în frunte cu posibilităţile de a lua lucrurile de la capăt. Căci, atunci când ajungi la capăt, nu mai ai ce lua de la capăt. A-ţi „reface viaţa” e o expresie precară, pândită mereu de un prea-târziu şi, de cele mai multe ori, încărcată de urmările neroziilor făcute în viaţa „precedentă”. Şi, mai ales, este finită terminând cu viaţa însăşi: *una singură şi finită*. Pentru că suntem „fiinţe întru moarte”, pentru că avem o singură viaţă şi pentru că nu putem juca jocul vieţii tot încercând, revenind şi luând-o mereu de la început, un *eu autentic* (adică unul care are destin – căci cel incapabil să ia decizii am stabilit că n-are) se construieşte în jurul hotărârilor şi proiectelor noastre de viaţă. Oare a tuturor hotărârilor noastre?

„Finitudinea existenţei, odată surprinsă, smulge fiinţa umană din varietatea infinită de posibilităţi imediate

ce i se oferă, din confortul, superficialitatea şi felul său obişnuit de a se dezimplica, aducându-l în simplitatea destinului său. Prin termenul «destin» desemnăm survenirea originară a fiinţei umane, cea care rezidă în hotărârea autentică şi prin care, fiinţa umană, liberă pentru moartea sa, *se transmite / se destinează* pe sine ei înseşi sub forma unei posibilităţi moştenite, însă cu toate acestea alese".

Nu există, aşadar, destin fără *hotărâre autentică* potrivit lui Heidegger, şi Noica avea totuşi dreptate când spunea că trebuie să-ţi dai singur sensul de viaţă, în absenţa unuia universal. Numai că sensul acesta, izvorât dintr-o hotărâre autentică, este conectat la „posibilităţile moştenite, însă cu toate acestea alese". Asta înseamnă că, scormonind prin sacul cu posibilităţi de viaţă, noi nu ne uităm doar în jurul nostru, ci, în primă instanţă, mai ales în „trecutul esenţial", care are cu totul alt prestigiu decât prezentul. Noi suntem, desigur, „fapt de a fi în lume" şi, ca atare, spune Heidegger, deschişi „pentru tot ce «ne iese în cale» sub forma întâmplărilor «fericite» sau a grozăviei nenorocirilor. Dar un destin nu se naşte doar din întâlnirea fortuită a unor circumstanţe şi evenimente". Ci, în primul rând şi obligatoriu, din alegerea unei putinţe de a fi care vine din „trecutul esenţial". (Astăzi, pe urmele biologiei şi neuroştiinţelor, ideea lui Heidegger a căpătat o expresie nouă. Richard Dawkins a avansat ipoteza că ar exista un corespondent al genelor la nivel neuronal. Pe acestea le-a numit *meme*. Ele îmbogăţesc şi rafinează climatul de înţelegere şi interpretare a lumii de la o generaţie la alta. Altfel spus, achiziţiile culturale devin zestre culturală, se transmit şi-i dau fiecărui individ posibilitatea de a selecta şi cristaliza soluţiile optime în rezolvarea atitudinilor fundamentale de viaţă.)

Nouă ne vine la îndemână – şi o facem chiar spontan – să ne cuplăm la eminenţa unui moment izolat în trecut şi să ne inspirăm din *ceea ce a fost* pentru a descoperi un sens de viaţă „universal". Eu mă proiectez pe mine

„bătând”, ca la săritura în lungime, pe pragul unei posibilităţi care a fost deja realizată, într-un mod exemplar, de un înaintaş al meu. Făcând astfel, cel ce-a ales şi care s-a hotărât către o direcţie de existenţă precedentă *îşi alege*, spune Heidegger, *eroul*. Eroul, prin care cineva se transmite / se destinează lui însuşi, nu trebuie să însemne neapărat un personaj politico-istoric, ci poate să însemne, aşa cum s-a şi întâmplat, Aristotel pentru Heidegger.

Cu drag, Gabriel

A ŞASEA SCRISOARE

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu

Imaginai şi imaginar – Să ne întoarcem puţin la reîncarnare – De la condamnarea reîncarnării ca erezie la acceptarea ei extatică – Potrivit reîncarnării, în prezent ar fi trebuit să fim o populaţie de îngeri. Ceea ce nu pare a se confirma…

— Puţin mai multă îngăduinţă pentru „erezie” – Când erezia e o interogaţie de bună credinţă, o formă de curaj intelectual şi de nelinişte existenţială

Dragă Gabriel, prietene.

Mă tem că scrisoarea cu care începi „runda a treia” riscă să ne scoată din subiect. Eu unul, citind-o, am avut senzaţia că tema destinului e înlocuită cu teme importante, desigur, dar în asemenea măsură „colaterale”, încât sfârşesc prin a marginaliza dezbaterea pe care o plănuiserăm. Dacă mă duci spre teoria cunoaşterii la Kant, spre filosofia limbajului la Heidegger şi, vai, spre Richard Dawkins, etologul ateu (poreclit „rottweilerul lui Darwin”), încep să moţăi…

Nici Es-ul lui Heidegger nu mă îmbogăţeşte cu mare lucru (sau poate n-am eu lansajul necesar). Că există pronumele *impersonal* e o banalitate gramaticală, iar că, după modelul lui, există şi acţiuni fără subiect decelabil e o platitudine, masiv ilustrată de filosofiile destinului. Impersonalul echivalat cu

„Inconştientul”, cu „ascunsul”, cu „necunoscutul” din noi mă face să spun: „Ştim, Costine, ştim!” (ca în amintirile

lui Noica despre acel personaj care îşi exaspera comesenii cu comentarii „adânci”). Şi da, mă simt mult mai intens provocat de teoria „lumii imaginale”, extrasă de Corbin din filosofia islamică, sau de analiza ierarhiilor îngereşti din spaţiul creştin. Nu am tupeul să evacuez din spaţiul gândirii *quinta essentia* scolastică (chiar dacă e *nevăzută*) şi mă pune pe gânduri ideea lui Ibn al-Arabi că „organul” cunoaşterii este *inima*, care are „doi ochi”: raţiunea şi imaginaţia. *By the way*, fiindcă îl pomeneşti pe Kant, îţi reamintesc că, pentru el, experienţa *sublimului* e reacţia raţiunii atunci când se întâlneşte cu fenomene care îi depăşesc anvergura, dar pe care, totuşi, te poate scruta şi chiar domina. Ar fi vorba, deci, de o „facultate a sufletului” care depăşeşte „orice unitate de măsură a simţurilor” (*Critica puterii de judecată*).

Încă o precizare: Mi se pare că nu iei suficient de în serios diferenţa dintre „imaginai” şi „imaginar”. Ca şi cum, pentru tine, nu există decât experimentabilul, pe de o parte, şi sofistica fantasmagorică, arbitrară, de partea cealaltă. Dar „imaginatei” nu e înţeles de Corbin (în linia filosofilor arabi) ca ficţiune, ca „invenţie” literară, ci ca univers intermediar, ca „istm” (*barazkh*) între temea spiritului şi temea corpului. Imaginatei e ceea ce se manifestă, ceea ce *apare* când spiritul se exprimă *fizic* şi corpul îşi realizează transparenţa. Rezultatul e un univers în egală măsură palpabil şi translucid: ca imaginea din oglindă, în care mă recunosc, deşi ea îmi descrie trupul, fără să-l conţină…

Îţi amintesc că am propus Editurii Humanitas o colecţie de texte „mistice”, intitulată *Terra Lucida*. E o metaforă care aduce laolaltă densitatea pământului şi iradierea luminii. Dar mai e ceva. Prin meseria mea (pe care am cam abandonat-o), a trebuit să mă ocup de *universul imaginii*. Am fost, deci, pus mereu în situaţia de a dialoga cu o „realitate” care era, simultan, concretă şi fantasmatică. Dar nu e aceasta tocmai realitatea artei? Ştii că peisajul din faţa ta nu e peisaj „adevărat”, dar nici nu

poţi să-i conteşti concreteţea. Cum îl comentezi? Ca pe o „stafie” a realului, ca pe un delir privat al pictorului, sau ca pe un obiect de sine stătător, având toate datele concretului? Iar dacă spui că e frumos, te referi la o frumuseţe „obiectivă”, „legitimă” din unghi „experimental”, sau la o „impresie” scoasă din inventarul „supraîncărcat” al trufaşei tale fantezii? Pe scurt, aş spune că istoria artei e, şi ea, o zonă a „imaginatului”, a corporalului transfigurat, a unei înzestrări personale necuantificabile, transferată în vizualitate, adică în realitate senzorială.

Dar lasă-mă să revin pe scurt la „povestea orientală” a destinului din scrisoarea anterioară cu o paranteză despre problema reîncarnării. Bibliografia e imensă, interpretările termenului sunt nuanţate şi, uneori, contradictorii. În mare, putem vorbi de trei reacţii distincte faţă de ipoteza vieţilor succesive, amplu şi policrom ilustrată de tradiţia hindusă. Una este respingerea ei radicală: fie (I) în versiunea dogmei creştine, pentru care credinţa în reîncarnare este o erezie (condamnată, ca atare, de cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol în anul 553 d.Hr.), fie (2), în mod neaşteptat, de „esoterişti” consacraţi, de tip René Guénon care, în cruciada lui polemică (justificată) împotriva spiritiştilor la modă, se grăbeşte să afirme că avem de a face pur şi simplu cu o „aberaţie”. Nu se poate vorbi – spune Guénon, decât de o trecere prin diferite „stări ale fiinţei”, excluzând posibilitatea unei reinstalări succesive în aceeaşi stare… Şi totuşi, o spun toţi marii specialişti mai vechi şi mai noi în indianistică şi istoria religiilor, ideea „metempsihozei” (pentru alţii „transmigraţie”, „palingenezie” etc.) e una dintre cele mai vechi contribuţii cultural-religioase ale tradiţiei indiene (de la *Upanişade* la Buddhism). Până şi Carl Gustav Jung, care nu crede în reîncarnare (deşi admite că nu poate tranşa radical problema), ştie că, în India, e o idee tratată ca subînţeleasă.

O a doua reacţie, simetrică faţă de prima, este acceptarea extatică, de coloratură cvasi-sectantă, a reîncarnării, ca fiind cheia înţelegerii lumii, a omului, a destinului. În sfârşit, o a treia reacţie este prelucrarea speculativă a problemei, despre care nu se prea vorbeşte, deşi e ilustrată de nume mari ale gândirii europene, de la Platon (pe linie orfică şi pitagoreică) şi Plotin la Leibniz, Goethe, Lessing, Schopenhauer, Nietzsche ş.a. E greu de evacuat prea tranşant tot acest efort de înţelegere.

Dacă mă întrebi pe mine, am şi eu întrebări destabilizatoare – poate cam simpliste – despre „fenomenologia" reîncarnării. Îmi spun, de pildă, că dacă unul din scopurile vieţilor succesive e o crescândă perfecţionare a Sinelui, atunci, după atâtea mii de ani, ar fi trebuit să fim, în prezent, o populaţie de îngeri… Ceea ce nu pare a se confirma… Apoi, cred că există, în economia permanentei strădanii a progresului lăuntric, riscul unei anumite glacialităţi morale şi sentimentale: dacă un semen al nostru moare călcat de tren, înseamnă, aproape geometric, că a păţit-o prin propria lui decizie dintr-o viaţă anterioară. Deci nu prea e loc de compasiune, de regrete, de nedumerire. Ştiu că îngroş puţin lucrurile, dar nu mă pot abţine…

Aş adăuga ceva şi despre definiţia „ereziei". Mi se pare evident că trăim, prin limitele constitutive ale speciei noastre, într-un ocean de *interogativitate*, infinit mai amplu decât registrul *răspunsurilor*. Există întrebări pentru care ni se oferă, de pe diverse paliere, soluţii, dar există şi întrebări fără răspuns, nedumeriri fără orizont de lămurire (cel puţin deocamdată). Când, la o anumită întrebare, există deja răspunsuri consacrate şi credibile (deşi, recunosc, nu pot să nu mă întreb dacă există, cu adevărat, în toate domeniile, răspunsuri definitive, de nedepăşit, creditate ca irefutabile prin consens comunitar, tradiţional sau „ştiinţific"), a propune insistent şi cu argumente de strictă simpatie spirituală un alt răspuns, livrat cu limbajul unei certitudini greu sustenabile, atunci

da, atunci putem vorbi despre compensatorii derapaje fantasmatice, recte despre *erezii*. Ele ignoră fie evidenţele, fie Tradiţia. Dar când, pentru o sumedenie de alte întrebări, nu avem răspunsuri, iar noi *căutăm în continuare*, chiar riscând o prematură şi fudulă asumare a soluţiei, nu se cheamă neapărat că practicăm fronda metafizică sau dogmatică, ci că n-am găsit încă soluţii convingătoare acolo unde am întrebat. Cu alte cuvinte (ale Evangheliei) să nu ne grăbim să aruncăm piatra, să ne judecăm aproapele, când avem de a face cu o interogaţie de bună credinţă, cu o formă de curaj intelectual şi de nelinişte existenţială, împărtăşite, în multe cazuri, de minţi strălucite ale propriei istorii.

A pretinde că avem deja toate răspunsurile şi că, prin urmare, nu e legitimă decât „ascultarea" datorată autorităţii echivalează cu a evacua din spaţiul credinţei noţiunea – esenţial fondatoare – a *misterului*. Chiar dacă nu avem anvergura *competenţei instituţionalizate*, meritäm, cred, dacă ne „bâlbâim".

cinstit, să fim însoţiţi frăţeşte, şi nu amendaţi pripit, poliţieneşte. Nu pledez pentru bătaia de câmpi, pentru originalităţi fudule, pentru încăpăţânare egolatră, dar nici pentru devansarea drastică a Judecăţii de Apoi, printr-o definitivă anatemizare antumă a căutării autentice, a *îndrăznelii* cognitive, pe potriva Aceluia „după chipul şi asemănarea" Căruia am fost făcuţi. Pe scurt: nu poţi fi tratat ca „eretic" decât dacă, *înconjurat de lumină*, te comporţi ca un nevăzător. Nu şi dacă tatonezi, neobosit, în ceea ce un teolog ortodox ca Vladimir Lossky numea „întunericul dumnezeiesc". (Cf., între altele, despre „Dumnezeul ascuns": Deuteronom 29, 29; Iisus Sirah 16, 22; Isaia 45, 15 etc. etc. etc.) E mai curând blamabilă „instalarea" în siguranţa de sine, afişarea unei adeziuni lineare la realităţi în care lumina şi taina convieţuiesc fără a se exclude. Prefer, oricum, un credincios, teolog sau nu, pe care răspunsul nu-l adoarme în suficienţă cognitivă, ci îl ţine treaz pentru adâncirea cercetării. Un gând al

teologului şi preotului episcopalian Robert Farrar Capon mi se pare, din acest punct de vedere, demn de atentă reflecţie: Biblia nu e un „manual” pe care îl consulţi când vrei răspunsuri, ci un partener care te învaţă să pui întrebările în chip potrivit… Oricum, „nimeni n-a părăsit ortodoxia pentru că ar fi epuizat-o” – spunea părintele André Scrima. Ceea ce nu-i împiedica, nici pe el, nici pe părintele Mihail Avramescu, nici pe Arsenie Boca, nici pe alţii să adauge lecturilor „subînţelese” şi pagini „riscante” din Guénon, din mistica arabă, din tradiţia Extrem Orientală şi să vorbească, neinhibat, despre importanţa dialogului inter-confesional şi inter-religios. „Calea” şi „Viaţa” nu pot fi marginalizate, lăsând doar Adevărul singur să patroneze, nedialogabil, asupra lumii şi a nevoii de edificare…

Andrei

A ŞAPTEA SCRISOARE

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu

Oare noi doi am avut un destin?

— Zeii ne pun să alegem. Mitul lui Ei din *Republica* lui Platon – „Vina e a celui care alege, zeul este nevinovat” – Cum mi-am ales eroii? – „Când Noica «ne-a cununat», tu nu mai erai de mult, cultural vorbind, fecioară” – Povestea unor pelerinaje la curţile spiritului

Dragă Andrei.

Discutând despre destin, evident că n-aş vrea s-o facem doar didactic şi academic, prefirând bibliografii şi aşezând trăsăturile destinului pe căprării. Dacă am îndrăznit totuşi să pun pe hârtie (cu timiditatea celui care recurge la autorităţi absconse) nume precum Kant sau Heidegger, am făcut-o cu maximă precauţie şi încercând să le reproduc gândul în termeni simpli, spunându-mi că, dacă au marcat, zice-se, istoria minţii umane, s-ar putea strecura şi ei în discuţia noastră alături de teoreticienii reîncarnărilor şi ai imaginatului. Nu contest însă nicio clipă că e important să vorbim şi despre felul în care, dezbătută, problema se rabate asupra noastră. Nimic din

ce ţi-am scris până acum nu este, în ciuda unor posibile aparenţe, o *lecţie* despre destin.

Aş vrea să avem puterea şi curajul de a ajunge să ne scrutăm propriile vieţi.

Oare noi doi am avut un destin? Aş spune că da. Ne-am ales şi noi eroii, şi îndrăznesc să spun că i-am ales din „trecutul esenţial" al comunităţii în care ne-a fost dat să ne naştem. Şi, făcând asta, intrând *într-o continuitate cu ei*, am devenit „generaţie", căutând afinităţi elective şi alegând ce am crezut noi că a fost mai de preţ în câţiva dintre predecesorii noştri. Procedând astfel, am terminat prin a ne trage din ei. Poate ar fi mai corect să spunem că ne-am ales *arhetipul*? Dă-mi voie să-ţi reamintesc în acest sens splendidul mit al lui Ei, plin de elemente orfico-pitagoreice, cu care se încheie *Republica* lui Platon. El răspunde întru totul ideii pentru care ai pledat în excursul făcut în mistica orientală, potrivit căreia „omul îşi desenează biografia pe contul – şi pe riscul – lui".

Se pare că au existat învieri din morţi şi-n alte mitologii, în afara celei creştine. Personajul Ei fusese un războinic de seamă care murise în luptă. Trupul lui, alături de al altor războinici căzuţi odată cu el, a fost ridicat în a zecea zi după bătălie. Trupurile tuturor intraseră în putrefacţie, numai trupul lui Ei nu. L-au dus acasă pentru funeralii şi, în a douăsprezecea zi, l-au pus pe rug ca să-l incinereze, cum se obişnuia, dar el a înviat şi a spus că fusese trimis înapoi de judecătorii sufletelor, pentru a povesti ce văzuse pe lumea cealaltă.

Odată căzut pe câmpul de luptă, plecase din lumea aceasta într-o cohortă de suflete (nemuritoare prin natura lor şi supuse la nesfârşite noi reîncarnări), care, odată ajunse într-un „loc uimitor" aflat între cer şi pământ, au fost triate de judecători după faptele săvârşite în timpul vieţii şi trimise, prin două mari deschideri, fie către înalt, fie către adâncul pământului, în Tartar. Cele ajunse în cer apăreau în faţa Moirelor, a zeiţelor destinului, şi aici li se puneau la picioare „sorţii şi modelele" pentru noua viaţa

pe care o începeau după moartea lor pământească. Profetul care o slujea pe Moira numită Lachesis, urcându-se la un amvon, a rostit către suflete:

„Cuvântul fiicei Necesităţii, fecioara Lachesis: suflete de-o zi, iată începutul altei perioade aducătoare de moarte neamului omenesc. Nu un Daimon vă va alege pe voi, ci voi vă veţi alege Daimonul. Cel dintâi care va ieşi la sorţi să aleagă viaţa pe care, prin forţa necesităţii, o va trăi. Virtutea este fără stăpân. Pe ea, fiecare o va avea mai mult ori mai puţin, dacă o va cinsti ori nu. Vina e a celui care alege, zeul este nevinovat”. (*Republica*, 617 de)

După numărul sorţului, fiecare suflet ştia al câtelea va veni la rând să aleagă din toate „modelele vieţilor, mult mai numeroase decât numărul celor prezenţi”, pe care slujitorul zeiţei Lachesis le pusese sufletelor în faţă. Iar modelele acestea erau de toate felurile: rele şi bune, drepte şi nedrepte, iubitoare de bogăţii şi modeste, generoase şi zgârcite, de tirani şi conducători buni, de laşi şi curajoşi, de oameni faimoşi sau de rând şi aşa la nesfârşit.

Ei bine, aici se petrecea momentul crucial pentru viaţa viitoare a fiecărui suflet şi pentru noua lui reîncarnare. Acum survenea „hotărârea lui autentică” şi acum îşi alegea fiecare „eroul”. Şi Ei, adresându-se lui Glaucon, conchide:

„Aici se află, dragă Glaucon, pare-se, întreaga primejdie pentru om şi de aceea fiecare dintre noi…] trebuie să se preocupe de această cunoştinţă, spre a ajunge să cunoască şi să cerceteze, dacă ar putea afla de undeva şi descoperi, cine îi va da lui putere şi ştiinţă, astfel încât, deosebind viaţa vrednică de cea rea, să aleagă mereu, pretutindeni, viaţa cea mai bună dintre cele cu putinţă”.

În 2009, cu un an înainte de a muri, Imre Toth, pe care l-am avut profesor de istoria matematicii la Filosofie şi care a fost primul model de viaţă pe care l-am ales, mi-a scris din Paris, unde se retrăsese în final, o superbă

scrisoare (e citată integral în *Dragul meu turnător*, unde fac şi portretul lui Toth) în care îşi judeca viaţa cu măsura mitului lui Ei. Iată ce spunea:

„Mă gândeam la toate câte am trecut prin viaţă, dar nu mă lamentez: «Vina nu este a zeilor, tu ţi-ai ales al tău Daimon» – cunoşti, desigur, mitul lui Ei de pe ultimele pagini ale *Republicii*. Şi-mi dau acum perfect de bine seama că am avut şi eu un Daimon, de mine însumi ales, ales fără nicio constrângere exterioară, pentru care m-am decis cândva, foarte aproape de intrarea în viaţă, decis în mod liber, nesilit de nimeni, şi mă simt unic responsabil de toate alegerile şi deciziile pe care le-am luat. Ştiu care vor fi ultimele cuvinte: «am trăit». Da, acum – când nu trebuie să dau socoteală nimănui, îmi dau seama că am fost contemporan cu lumea în care am trăit, am participat pe socoteala şi răspunderea mea proprie la evenimentul lumii”.

În mitul lui Ei, poate că singurul în care zeii te lasă *să alegi* şi în care necesitatea nu intră în conflict cu libertatea noastră, accentul în configurarea destinului cade pe libera alegere a *modelului*: ne facem singuri viaţa în funcţie de arhetipul („eroul”) sub care ne aşezăm, ceea ce-nseamnă: în funcţie de cei în care s-au întrupat valorile de viaţă în care ne recunoaştem şi pe care ne-am angajat să le urmăm. Nu înseamnă că reuşim pe deplin, că vom egala neapărat modelul, dar important e că destinul nostru *necesar* se naşte în marginea alegerii noastre *libere*. În acest sens ne facem viaţa „cu mâna noastră”, indiferent de întâmplările ei şi de urgia istoriei. Căci nimeni nu ne poate lua modelele, arhetipurile şi eroii. Vulgar spus, suntem după chipul şi asemănarea celor cu care „ne înhăităm” şi suntem, în acest sens, singurii răspunzători pentru înhăitarea noastră. Iar amândoi, Andrei dragă, atât înainte de 1989, cât şi după, când istoria ne-a lăsat să ne purtăm *explicit* pe măsura felului în care ne-am ales Daimonul, „am participat pe socoteala şi răspunderea noastră la evenimentul lumii” şi am fost pe de-a-ntregul răspunzători

de viaţa pe care am dus-o.

Mi i-am ales cu o pedanterie care nu ştiu de unde mi-a venit (de la buna mea mamă?) pe cei care, de-a lungul vieţii, mi-au dat, venind de dinaintea mea, „putere şi ştiinţă, astfel încât să deosebesc viaţa vrednică de cea rea”. Am fost oare la înălţimea virtuţii eroilor mei? Am putut oare să-i port cu mine mai departe? Cât de aproape sau de departe am fost de arhetipul ales? Cât de aproape sau departe de Socrate sau Iisus, adică de Dumnezeul meu interior („transcendental”)? Cât de aproape sau departe, în cazul meu, al celui născut în vremea în care m-am născut, am fost de Noica, Cioran, Alexandru Dragomir sau Petru Creţia, de Monica Lovinescu sau Virgil Ierunca, de Annie Bentoiu sau Aniţa Nandriş, de Ion Ioanid sau de Steinhardt? Doar în felul ăsta cred că se poate vorbi matur, înţelept şi realist despre destin. Şi, dacă vorbim aşa, atunci trebuie să concedem că şi marile lichele, marii ticăloşi şi marii tirani ai lumii au şi ei un destin, în măsura în care şi-au ales şi ei cândva, la începutul vieţii, „eroii” lor, marile lor modele de ticăloşie.

Aşadar, prietene, în cazul destinului, către ce sens anume va trebui să ne hotărâm? Căci, din ce ţi-am scris de astă dată, nu e limpede pe ce versant e mai potrivit să înţelegem destinul: pe versantul ce ţine de impersonalul *Es*, pe versantul acela care te aruncă sau nu la închisoare şi care îţi ritmează, fără să te întrebe, păţaniile vieţii? Sau pe versantul în care, sub privirea Moirei, îţi alegi Daimonul, de fapt caracterul şi *conduita de-o viaţă*?

Cu drag, Gabriel

PS: M-ar ajuta, pentru continuarea dialogului nostru, să-mi spui cum, în perioada formării tale, ţi-ai ales „eroii”, arhetipurile culturale. Ce ciudat că noi n-am vorbit mai niciodată despre asta! Căci e limpede că ceea ce am numit „complementaritatea noastră” vine în mare măsură din faptul că, atunci când Noica „ne-a cununat”, tu erai deja instalat în spaţiul spiritualităţii orientale, al esoterismelor şi „steinerismelor” de tot soiul, în vreme ce eu eram

inocenţa culturală întruchipată, cu aplecări, mai degrabă, către lecturi literare. Spre deosebire de tine, eu am deschis ochii direct în lumea filosofiei, a rigorilor teoretice şi a hermeneuticilor „laice”. Acum îmi trece prin cap că din *Jurnalul de la Păltiniș* lipsește de fapt actul I, şi cititorul rămâne cu senzaţia falsă că am intrat amândoi „vergini” la şcoala lui Noica. Or tu, când după un seminar prelungit despre *Fenomenologia spiritului* i-ai spus lui Noica, oftând, „nici cu Hegel nu am ce face”, nu mai erai de mult, cultural vorbind, fecioară. Venind în ograda lui Noica, încercai o fandate spre filosofie, dar inima îţi rămăsese agăţată de prima iubire. Te „stricaseră” deja Frunzetti, părintele Avramescu şi alţi câţiva pe care ar fi fost firesc să-i ştiu, de vreme ce-ţi punctaseră cândva biografia. N-ai vrea să-mi povesteşti istoria pelerinajelor tale pe la curţile spiritului, ca să-i cunosc măcar într-un târziu pe toţi cei cu care m-ai înşelat înainte de a mă întâlni? Nu le port pică. Îmi pare doar rău, cum îţi spuneam, că, judecând după standardele kantiene, „te-au stricat”.

A OPTA SCRISOARE

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu

Deosebirea dintre a căuta un *adevăr* şi a căuta un *sens*

— Pelerinaje la curţile spiritului – Trei mijlocitoare ale destinului meu: Floriana Avramescu, Georgine Dobroszemsky, Gabriela Blebea – Părintele Marcel Avramescu. De la iudaism la guénonism şi creştinism – „Deschiderea centrată” a părintelui André Scrima – Benedict Ghiuş – Un popas în antropozofie. Rudolf Steiner – Mai mult decât profesorul de istoria artei: Ion Frunzetti, teozofie şi astrologie

Dragă prietene, îţi mulţumesc pentru solicitarea din *post-scriptum-ul* scrisorii tale. Întrucâtva, ai dreptate să spui că fiecare dintre noi doi am venit dinaintea domnului Noica cu un „bagaj” diferit. Numai că nu e vorba de „virginitatea” ta, în contrast cu „rătăcirile” mele orientalistice, esoterice, religioase ş.a.m.d. Nici tu nu erai

chiar fată mare… Deosebirea dintre noi era, cred, alta. Tu erai sub impulsul unei pure nevoi de cunoaştere (abstractă?), în vreme ce eu eram obsedat de o eventuală „tehnică spirituală", care să mă ajute să-mi trăiesc viaţa aşa cum credeam că trebuie. Tu căutai un *adevăr*, eu căutam un *sens*, o orientare validă. Cum am ajuns la asta? Chestie de destin! Şi mă voi aventura să dau unele amănunte… Nu înainte de a cita un pasaj din *jurnalul de idei* al Bătrânului, care îmi consolidează „ideea": „La noi – spune dl Noica – nu există Cale (China) şi Viaţă (India). Există Adevăr sau mai degrabă Cunoaştere. Şi toată exegeza noastră e în cunoaştere şi în beatitudinea ei" (IV, 19).

Ei bine, când ne-am întâlnit, eu, spre deosebire de tine, eram oarecum chinez şi indian… Pe de altă parte, să nu uităm că şi în spaţiul culturii noastre există Cineva care s-a recomandat aşa. „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa". Nu toată lumea a asumat în chip riguros coerenţa intimă a acestei triade! Filosofia speculativă pariază pe Adevăr, înţelege Calea drept simplă „metodă" în efortul spre „sistem" şi tratează Viaţa ca pe o simplă materie primă. Dar nici Biserica nu nimereşte întotdeauna la ţintă. Supralicitează Adevărul (Dogma), reduce Calea la cuminţenie rituală („ortopraxie" o numea părintele André Scrima) şi stigmatizează complicaţiile Vieţii ca pe o sumă de rătăciri duhovniceşti.

Trec acum la… memorialistică.

Mi-am pierdut „virginitatea" despre care vorbeşti datorită unor *întâlniri*. Genul acela de întâlniri despre care am făcut împreună, cândva, o emisiune televizată. Fireşte, cum o spun toate tradiţiile iniţiatice, asemenea întâlniri nu au loc decât dacă le cauţi sau, măcar, le aştepţi. A fost, probabil, cazul meu. „Destinul" care mi-a marcat destinul. O primă astfel de întâlnire a fost, în liceu, colega mea de clasă Floriana Avramescu. Inteligenţa ei şi o anumită prematură maturitate m-au impresionat de îndată. Înzestrările ei erau însoţite (şi poate intensificate) de

faptul că suferea de o boală gravă (*tetanie*), cu manifestări dramatice, de tipul spasmofiliei. Era cultivată, subtilă, rafinată intelectualmente, cu mult peste colegii ei (printre care aveam norocul să mă număr). Ca să vezi cât de „traumatizat" eram de superioritatea ei, îţi voi spune că maică-mea, simţind probabil tonul aparte al relaţiei mele cu Floriana, m-a întrebat odată: „Ai vrea să ai o soţie ca ea?" Am răspuns prompt: „Floriana e prea specială ca să accepte în preajma ei unul ca mine". Pe vremea aceea nu eram deloc „cuplat" la tatonările credinţei. Floriana, în schimb, era deja „pe cale" şi, fără să mă sermonizeze, m-a pus în contact cu lecturi şi oameni cu care, altfel, nu aş fi comunicat niciodată. Îmi amintesc şi acum de nume şi cărţi care m-au modelat benefic. Pe primul loc, Paul Evdokimov, cu *Les âges de la vie spirituelle*. Dar şi alţii, cvasi-uitaţi de curentele teologale mai noi. Cine mai vorbeşte, astăzi, de scriitorul catolic Ernest Hello (trăitor în Franţa secolului XIX) sau de Henri Daniel-Rops? Dar, dincolo de lecturi, Floriana a fost inspiratul mijlocitor al unor întâlniri cu oameni speciali. Ea m-a dus, pentru prima dată, la Mănăstirea Antim, unde l-am cunoscut pe părintele Sofian Boghiu, ea m-a introdus în chilia părintelui Benedict Ghiuş, pe dealul Patriarhiei, prin ea l-am perceput pe Codin Mironescu, în casa ei am avut prima întâlnire cu Sorin Vieru. Şi, mai ales, prin ea am avut şansa să intru în legătură cu tatăl ei, un personaj fabulos, cu un destin greu de sistematizat: părintele Marcel Mihail Avramescu. Această reţea umană, de care am avut parte *înainte* de experienţa Păltiniş, a devenit nucleul primelor mele ispite transculturale şi startul unor intersecţii destinate cu urmări decisive: Mănăstirea Antim fusese „locul" *Rugului Aprins* (la care participaseră şi părintele Sofian Boghiu, şi părintele Benedict Ghiuş, şi Codin Mironescu, şi fiul său Şerban, cu care urma să devin coleg la Institutul de Istoria Artei, dar şi părintele André Scrima, încă necunoscut mie pe-atunci), iar pe Sorin Vieru aveam să-l regăsesc în ambianţa domnului Noica.

Dă-mi voie să poposesc un pic mai amănunţit lângă portretul părintelui Marcel Mihail Avramescu, tatăl Florianei. Născut evreu, simpatizant al avangardei literare româneşti (colaborator, între altele, la *Bilete de papagal* şi autor de texte suprarealiste semnate Jonathan X. Uranus), Marcel Avramescu e preocupat de timpuriu de sfera spiritualităţii şi se apropie de Islam şi de esoterism în genere, sub influenţa masivă a lui René Guénon. Se converteşte însă la creştinismul ortodox şi devine preot, cu mare succes de predicator, la Schitul Maicilor din Bucureşti. Se căsătoreşte cu mama Florianei, evreică şi ea, şi întemeiază o familie cu cinci copii.

Sub autoritatea lui, întreaga familie trece la credinţa ortodoxă. Dintr-odată însă, „destinul" îşi face de cap. Părintele Mihail se îndrăgosteşte fulgerător de o prezentabilă fostă actriţă, nimeni alta decât mama prietenului meu de mai târziu, Marin Tarangul. (încă un semn al intersecţiei mele „fatale" cu toată această „ţesătură".) Preotul divorţează, petrece nopţi întregi sub balconul iubitei, dar ea nu consimte, iar el e, inevitabil, răspopit. Urmează câţiva ani de bejenie romanţioasă: doarme prin gări, pe la câte un amic binevoitor sau pe la câte un admirator de ocazie. Am întâlnit eu însumi, la Tulcea, un medic devenit, sub amprenta maestrului (în timpul unui sejur întâmplător pe-acolo), „discipol" guenonian. Într-un târziu, un mare ierarh, înaltul Nicolae Corneanu al Banatului, care ştia ce calibru ieşit din comun avea părintele Mihail, reuşeşte să obţină reintegrarea lui în tagma preoţească şi să-l instaleze (oarecum „disciplinar") la Jimbolia, o parohie îndepărtată, la graniţa cu Serbia. O franţuzoaică în trecere pe-acolo, d-na Sabine Thomas, îi devine a doua soţie. Iar după moartea ei, părintele, pensionar, pleacă din Jimbolia (Simbolia – cum îi plăcea s-o numească) şi se întoarce la Bucureşti, în casa uneia dintre fetele lui, pictoriţa Mariana Macri, sora Florianei. „Întâmplarea" a făcut ca, pe-atunci, eu să locuiesc vizavi de Mariana, astfel încât să-l pot vizita

confortabil pe părintele Avramescu. De cunoscut, îl cunoscusem însă mai devreme. La un moment dat, Floriana fusese internată în spital şi m-am dus să o vizitez. Era într-un salon cu mai multe doamne şi domnişoare, destul de agitate... Dintr-odată, o aud pe colega mea spunând: „A venit tata!” I-am spus că e imposibil: „Tata e la Jimbolia!” Şi totuşi, în clipa următoare, părintele Avramescu a intrat în salon! Toată zarva din jur s-a potolit, fiica şi tatăl au stat de vorbă, după care am părăsit spitalul împreună cu Părintele, vorbind despre căutările mele. Am ajuns până în Cişmigiu. Într-un mic scuar înconjurat de bănci, Părintele a propus să ne aşezăm. Dar toate băncile erau ocupate. „Ai vreo preferinţă? Dă-mi două minute şi rezolv!” Au urmat două minute de reculegere cu ochii închişi şi una din bănci a fost părăsită de cuplul care o folosea... Nu povestesc asta, dragă Gabriel, ca să fac propagandă paranormalului. Există oameni care au facultăţi „suprafireşti”, şi le folosesc cu o anumită spontaneitate. Evident, pentru foarte tânărul care eram, o asemenea ispravă era de natură să mă „ispitească”. Dar nu de-aici a pornit comunicarea mea cu Părintele. Principalul „transfer” cu care m-a înzestrat au fost ample lecturi din René Guénon. Şi nu poate fi nesemnificativ faptul că, după decenii, am regăsit aceeaşi referinţă la părintele Scrima. Dă-mi voie să insist aici asupra unei probleme delicate. Câţiva teologi creştini de anvergură par să fi avut nevoie, într-un fel sau altul, de oarecari „divagaţii” spirituale, nu pentru a cocheta, eretic, cu fineţuri heterodoxe, ci pentru a-şi lărgi interogaţia dincolo de „gata-făcutul” strictei confesionalităţi. Nu era vorba, cu alte cuvinte, despre sincretisme confuze, ci despre un spor de universalitate în plan intelectual. „Puriştii” se grăbesc să judece astfel de „derapaje”. Dar niciunul dintre cei menţionaţi nu a părăsit rigorile angajării sale fundamentale. Şi nu au urmat, de pildă, exemplul guenonian al trecerii la islamism. Părintele Scrima repeta adesea că, în plan spiritual, atitudinea optimă e o *deschidere centrată*. Dacă ai un reper şi o

opţiune fermă – şi *tocmai* pentru că le ai – poţi aborda fără riscuri o comunicare inter-religioasă, din dorinţa de a te întâlni în Duh cu toţi ceilalţi (din lume) care au aceleaşi întrebări cu tine şi de a-ţi consolida cu un spor de bogăţie intelectuală poziţia deja asumată. „Deschiderea centrată" e infinit mai profitabilă existenţial decât somnolenţa suficientă a unei „închideri" anatemizante. În orice caz, pe mine, contactul cu această atmosferă intelectuală m-a sedus prompt, pregătind, între altele, episodul – exasperant pentru dl Noica – în care am declarat că „n-am ce face cu Hegel"! Trăiam pe cont propriu sentimentul că, într-adevăr, „Duhul suflă încotro vrea"…

În alt context, îmi confirmase asta părintele Benedict Ghiuş. Foarte tânăr, fusese suspect de cancer şi era internat într-un spital. Era deja de câţiva ani călugăr, dar constata, în plină depresie, că nici disciplina monahală, nici rugăciunea, nici lecturile duhovniceşti nu reuşeau să-i atenueze frica. Până într-o bună zi când, pe noptiera vecinului lui de salon, a văzut un volum din ediţia Platon cuprinzând tocmai dialogul despre moarte (*Phaidon*). L-a citit lacom, după care s-a liniştit. Asta nu înseamnă că Platon e mai „eficient" decât Evanghelia! Ci, pur şi simplu, că „Duhul suflă încotro vrea", că nu ştii de unde şi când poţi primi o cârjă salvatoare şi că, deci, a sta fudul în găoacea ta poate fi fatal. Un centru fără deschidere riscă să fie la fel de steril ca o deschidere fără centru!

Am şi altă dovadă memorialistică despre hazardul (aparent) al unui vertij destinai, dintre cele care, cum spui, „m-au stricat", adică mi-au surpat „virginitatea", de care tu încă beneficiai când te-ai prezentat dinaintea „tribunalului" păltinişean. Terminasem de curând facultatea, când m-am îndrăgostit de o domnişoară din Timişoara, studentă la Bucureşti: Georgine (Zuchi) Dobroszemsky (actualmente Kares). Era o întâlnire tonică, amestec de candoare central-europeană şi voios apetit cultural. Dar Georgine avea deja un „maestru": Rudolf Steiner, fondatorul antropozofiei. Şi am înţeles, destul de

repede, că, dacă vreau şi un dialog spiritual cu şarmanta mea prietenă, trebuie să mă familiarizez, cât de cât, cu lucrările maestrului ei (operaţiune trudnică, dacă ne gândim că ediţia completă a operelor cuprinde vreo 400 de volume; sigur, n-am citit niciun sfert, dar am ales textele esenţiale). Steiner nu e, cum cred unii, un „ocultist" obişnuit. Era un intelectual consistent, cu o teză de doctorat despre Fichte şi cu un ataşament special pentru Goethe, la o ediţie de referinţă a operelor căruia a contribuit pentru partea dedicată lucrărilor lui ştiinţifice. A traversat un scurt episod teozofic, dar l-a întrerupt pentru a întemeia propria sa „şcoală de gândire", cu sediul în Elveţia, la Dornach. Experienţa mea de lectură a fost un amestec de entuziasm, perplexitate şi rezervă, dar am dat peste multe pagini de natură să mă provoace, să mă instruiască, să mă (ne) liniştească… Nu am devenit steinerist, cum n-am devenit nici guenonist, dar am fost „frăgezit" de aceste întâlniri şi lansat pe direcţii de căutare mai apropiate de nevoile mele interioare decât erau marile sisteme filosofice. Iar cu Georgine am continuat dialogul până azi, când ea locuieşte în Ungaria.

Ai pomenit, în prima ta scrisoare, de micile mele „abilităţi" astrologice, şi ele „pagube colaterale" ale fantasmelor mele intelectuale. La alea cum am ajuns?! N-o să crezi! Tot printr-o fată, Gabriela Blebea, dar, în mod neaşteptat, şi cu suportul „academic" al marelui meu profesor Ion Frunzetti. „Neaşteptat", pentru că nimic din profilul intelectual al profesorului nu făcea plauzibilă competenţa lui „mistagogică". Fusese studentul lui Tudor Vianu, pe care îl venera, iar discursul lui profesional era hipercompetent, riguros, multi-direcţional. Dar era şi poet, poliglot (traducător din franceză, spaniolă şi, în colaborare, din germană, rusă, engleză). Am aflat târziu – nu fără uimire – că simpatiza teozofia, se considera, mai în glumă, mai în serios, reîntruparea pictorului novocentist Constantin Rosenthal şi invoca „amintiri" din sălile de dans ale Palatului Şuţu, unde valsa – pare-se – cu versiunea de-

atunci a d-nei Zoe Dumitrescu-Buşulenga (ea însăşi teozoafă, vindecată de acest „derapaj” de părintele Ilie Cleopa, care, întâlnind-o, i-ar fi spus: „Veniţi să stăm de vorbă numai după ce aruncaţi anumite cărţi din biroul dvs”). Ei bine, Ion Frunzetti era expert în astrologie. Mi-a făcut horoscopul, m-a introdus în arcanele „meseriei”, până într-o zi când, în micul lui apartament dintr-un trist bloc nou din Pantelimon, a deschis un sertar cu fişe despre tehnicile zodiacale, dar l-a închis la loc, explicându-mi că a avut impulsul de a avansa, pe baza lor, în „iniţierea” mea, dar că, gândindu-se mai bine, a decis să amâne acest pas. Se temea să nu mă sminteascâ? Operaţiunea i-a reuşit mai degrabă cu vechea mea prietenă Simona Vărzaru, zisă „Urania”, devenită, ulterior, o harnică profesionistă a domeniului…

M-aş opri aici cu evocarea „rătăcirilor” mele para-filozofice, adăugând, totuşi, că ele au fost îmbogăţite şi stabilizate şi de repere mai… ortodoxe.

Am avut şi alte „noroace”. L-am întâlnit, prin Sorin Dumitrescu, pe părintele Constantin Galeriu, pe care îl socotesc unul dintre cei mai inspiraţi predicatori autohtoni. (Ţii minte, desigur, dialogul nostru cu el, publicat la Editura Anastasia.) Tot cu Sorin am ajuns la Sihăstria, la părintele Ilie Cleopa, dăruit şi el cu clarviziuni „paranormale”, de vreme ce, văzându-mă pentru prima oară (fără să ştie cine şi ce sunt), a exclamat: „Domnii mei! Aţi cetit Domniile Voastre, în Evanghelie, «vai vouă, curvarilor!» sau «vai vouă, beţivilor!»? Nu. Dar «vai vouă, cărturarilor!», asta da, asta există…”

Părintele Benedict Ghiuş mi-a pus în mână, după câteva convorbiri, nu texte clasice ale ortodoxiei, ci, simţind cu ce e cazul să încep, dată fiind alcătuirea mea, o carte de Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd’hui le problème de l’existence de Dieu*. Prin părintele Iustin Marchiş am avut şansa unor dialoguri revelatoare cu monahi ca Arsenie Papacioc, Adrian Făgeţeanu şi Ioan de la Recea, iar încununarea alergării

mele spre „lămurirea ultimă” a fost imprevizibila întâlnire cu părintele André Scrima, aflat în gazdă la înaltul Antonie Plămădeală, în sfârşit, nu pot să nu amintesc de bucuria întâlnirii cu înalt Preasfinţitul Părinte Bartolomeu Anania şi de întâlnirea – frugală, din păcate – cu Dumitru Stăniloae. Ar fi multe de povestit despre fiecare dintre aceste contacte, dar am ieşi dintre subiect. O voi face (uneori am făcut-o deja) cu alt prilej.

Trei concluzii: i. Adeseori, destinul personal (al meu, dar şi al celor amintiţi) are zvâcniri, fente, alunecări labirintice infinit mai spectaculoase decât destinele colective despre care ne vorbeşte istoria. Şi la fel de expresive, z. În biografia mea, s-ar zice că un excelent „mijlocitor” al destinului a fost „eternul feminin” (Floriana, Georgine, Gabriela…). 3. Întâlnirea cu domnul Noica a fost, în cazul meu, precedată de o alergare bezmetică în labirintul unei interogaţii radicale, în care nu era loc pentru abstracţiuni deştepte.

Nu cred, totuşi, că opţiunea ta pentru filosofie n-are antecedente auto-biografice, motivaţii pregătitoare, fermentaţii interioare de un fel sau de altul. Poate îmi povesteşti şi tu câte ceva. Pe curând…

Cu drag.

Andrei

A NOUA SCRISOARE

Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu

„Relocarea” lui Dumnezeu – Eminenţa lui „dincoace” faţă de „dincolo” – Propunere de eliminare a denumirii „transcendental” din vocabularul nostru şi a transcendentului de pe piaţa ideilor – Infinitul lăuntric – „Am o veste bună pentru tine: *Dumnezeu există*!” – Judecata de Apoi are loc în noi – Creierul e adevăratul „rug aprins” de pe Horeb – Spaţialul e incompatibil cu spiritualitatea – Nu e nicio ruşine să tragi cu ochiul la neuroştiinţe – Lăuntricul Sfântului Augustin – Dacă e vorba de destin, noi nu suntem *decât libertate* – Când îţi dai un destin, Dumnezeu nu lâncezeşte în tine – A-ţi lua viaţa în

primire – Cui ne rugăm?

Dragă Andrei.

Încet-încet, ne apropiem de sfârşitul „turnirului” nostru. Dând filmul înapoi, constat că – pornind de la tema destinului – bătălia s-a dat până la urmă între două forme de cunoaştere, diferite tocmai prin ţinutul de referinţă al fiecăreia. Al tău, „un univers în egală măsură palpabil şi translucid”. Al meu, unul al „infinitului lăuntric”, acel univers shakespearian care încape într-o „coajă de nucă”, universul spiritului *din noi* pe care anticii spuneau că-l avem în comun cu zeii şi pe care, ca dar venit din înalt, se cuvine să-l onorăm. Am purtat pe câteva zeci de pagini, înfruntându-ne în arena destinului, flamuri diferit colorate. Tu te-ai luptat sub flamura lui „dincolo”, a „intervalului” şi a transcendenţei; eu, sub aceea a lui „dincoace”, a „lăuntricului” şi a imanenţei.

În funcţie de aceste ţinuturi privilegiate, ne-am construit fiecare, pledând apoi împătimit pentru ea, o imagine a eroului cunoaşterii pe care ne-am străduit să-l întrupăm. Tu ai plecat în căutarea „«istmurilor» între lumea spiritului şi lumea corpului”, spre „ceea ce *apare* când spiritul se exprimă *fizic* şi corpul îşi realizează transparenţa”. Ai plecat în căutarea cohortelor de îngeri ale lui PseudoDionisie Areopagitul, a celor 70.000 de universuri cereşti ale lui Ibn al-Arabi şi, pe urmele islamologului Henri Corbin, ale „imaginatului”. Eu am preferat decodarea alegoriilor care rostesc mari adevăruri ascunse într-o minciună dezvăluitoare; am coborât, pe urmele lui Noica, raiul valorilor pe pământ, iar pe urmele lui Kant m-am ferit „să scrutez şi să domin” realităţi la care ştiu că nu am în principiu acces. Tu ai mângâiat, în cuvinte catifelate, nevoia omului de speranţă. Eu am vrut să onorez raţiunea (chiar dacă adevărurile ei dor), în loc de a-mi ostoi „sufleţelul” cu liniştitoare plăsmuiri. Dar cei mai bine ne-ai definit chiar tu într-una dintre scrisorile anterioare:

„Eu umblu mereu la «mistere», mă complac în

divagaţia mitologică a «creierului colectiv». Hai s-o spunem pe şleau: tu nu crezi în transcendenţă, eu nu cred în imanenţă! Tu (şi toţi «ai tăi»), când nu vă acomodaţi cu dimensiunea transcendenţei, vă refugiaţi în *transcendental*”.

Ai spus în aceste cuvinte tot ce era de spus despre locul de unde am luat fiecare startul. Aşa am început şi aşa vom termina confruntarea noastră. Dar, sper eu, după ce drumul va fi fost parcurs, ne vom pomeni pe o cu totul altă orbită. Căci îmi fac iluzia că, dacă voi reuşi să lămuresc „o dată pentru totdeauna” chestiunea nenorocitei de perechi „transcendent-transcendental”, minţile ni se vor limpezi, vom ajunge poate la un nesperat consens şi vom scoate la lumină şi spinoasa problemă a destinului care rămâne punctul central al dialogului nostru.

Va fi vorba, în cele ce urmează, despre nevoia de a înlocui „transcendentul” cu „transcendentalul” (infinitul exterior cu infinitul lăuntric), despre mutarea lui Dumnezeu din „dincolo” în „dincoace” şi, în sfârşit, despre felul în care se poate articula o teorie a destinului pornind de la adevăratul „loc de baştină” al lui Dumnezeu, pe care cei mai mulţi teologi ai tradiţiei au evitat să-l enunţe şi să-l asume. *Pe scurt, voi încerca „relocarea divinului” în vederea unei alte teorii a destinului*.

Dragă prietene, am nevoie să mă însoţeşti cu răbdare şi încredere pe drumul greu de parcurs pe care-l am în minte.

Spuneam cândva, şi m-am bucurat că Horia Patapievici a preluat şi a dezvoltat ideea, că noi nu avem o istorie a filosofiei româneşti pentru că gânditorii noştri, întorşi mereu cu faţa către Occident, au preferat să se instaleze în lenevia imitaţiei caracteristică epigonului, în locul unei autohtone înfruntări de idei. Prea puţine idei, în cultura noastră filosofică, au fost preluate – spre a fi discutate, dezvoltate, contestate – de către un contemporan al gânditorului sau de posteritatea lui critică. Aşa se face că noi nu am avut „şcoli de filosofie”, „lanţuri

de aur” ale gândirii, acele fecunde continuităţi care dau configuraţia culturilor mature. N-am avut (şi nu avem) piaţă de idei şi fiecare dintre noi moare în singurătatea isprăvii lui, nebăgat în seamă chiar dacă scrie *Devenirea întru fiinţă* sau chiar dacă ar reuşi să furnizeze varianta contemporană a *Criticilor* kantiene.

Noica, cel care, în plin comunism, ne-a redat culturii europene, a avut parte de câţiva învăţăcei, dar, până acum cel puţin, nu de discipoli. Nimeni nu i-a dus o idee mai departe, deşi, slavă Domnului, a avut destule, de vreme ce către sfârşitul vieţii ne vorbea, îţi aminteşti, de „hexagonul ideilor” sale. Am să încerc eu acum (cam târziu) să fac un început, *să-i fiu discipol*, semnalând, preluând şi încercând să dezvolt una dintre cele mai fecunde idei ale lui, rămasă pare-se total nebăgată în seamă. Am s-o botez „înlocuirea transcendentului cu transcendentalul” sau, mai pe înţelesul oamenilor cumsecade, „înlocuirea infinitului din afară cu infinitul lăuntric”.

În ultimii ani ai vieţii, Noica a început să acorde o atenţie specială acestei distincţii. Până atunci, dedicându-se scrierii sistemului şi ideilor directoare ale gândirii sale, nu păruse preocupat de raportul dintre cei doi termeni. Dintr-odată, când „hexagonul ideilor” este pus în operă şi simte că „şi-a cântat cântecul”, Noica se opreşte şi face un popas recapitulativ, încercând să găsească criteriile după care poate fi evaluată o minte autentic filosofică. Şi, pe la jumătatea anilor ’80, notează în *Jurnal de idei*. „Testul meu pentru filosofie. Cele trei deosebiri: suflet-spirit, intelect-raţiune, transcendent-transcendental”.

Poate îţi mai aduci de asemenea aminte că, pe un ton aproape testamentar-filozofic, Noica a vituperat împotriva lui Aristotel, acuzându-l că a avariat pentru mai multe secole mersul culturii occidentale făcând eroarea de a muta lumea Ideilor (a valorilor) platoniciene – bine, frumos, adevăr, dreptate, curaj, evlavie, prietenie, fidelitate etc. etc. – de pe pământ în cer, ratând sensul teoriei Ideilor din *Phaidon* şi luând *sensu proprio* alegoria

gastronomică din *Phaidros*. Acesta din urmă e dialogul în care Platon povesteşte cum zeii şi sufletele înaripate îşi părăsesc zilnic sălaşul (palatul lor se află pe vârful cel mai înalt al muntelui Olimp) şi pornesc în expediţie „către culmea bolţii care susţine cerul", pentru a merge să se ospăteze cu spectacolul „fiinţei pure" aflate în „câmpia adevărului". Pentru toţi călătorii porniţi la drum către această păşune ideală şi extranee, important este să iasă deasupra bolţii, să se instaleze pe ea şi să poată contempla, pe parcursul unei rotiri a ei, priveliştea cerului alcătuită din valorile dreptăţii, adevărului, binelui şi frumosului în sine, toate acestea fiind numite de Platon „fiinţa cea adevărată", nesupusă devenirii şi degradării. Iată textul lui Noica din *Jurnal de idei*, privitor la decodarea stângace făcută de Aristotel platonismului şi la urmarea ei pentru lumea în care trăim:

„Este una dintre catastrofele lumii moderne faptul că Ideea lui Platon a fost prost înţeleasă. S-a susţinut de la început (cu Aristotel *Metafizica* I, 9, apoi astăzi cu anglo-saxonii) că e vorba de o lume swpra-instituită, când e una's «6-instituită şi /ntra-substituită.

Cu o lume supra instituită, realul, mai ales cel istoric, a fost mutilat. Pe de o parte Platon a fost degradat, pe de alta s-a acţionat asupra realului tocmai cu un asemenea *degradat platonism*". [subl. mea]

Sincer să fiu, n-am reuşit, citind şi răscitind capitolul 9 din prima carte a *Metafizicii*, să pun degetul pe pasajul care justifică acuza noiciană. Important e însă că Noica a gândit-o. În 1986, într-o după-amiază de toamnă, pe 24 septembrie, ne aflam la o şuetă filosofică care a avut loc la mine acasă şi la care au participat Noica, Alexandru Dragomir şi Thomas Kleininger. Discuţia de atunci, având în centru filipica lui Noica la adresa interpretării pe care Aristotel o face Ideilor platoniciene, a fost din fericire înregistrată. Iată fragmentul care ne interesează:

„Nenorocirea proastei înţelegeri a lui Platon, spune Noica, a început cu capitolul 9 din prima carte a

Metafizicii lui Aristotel. Dacă Platon ar fi fost bine înţeles, atunci lumea noastră ar fi arătat altfel. Dar, îmi vine să spun, Platon a rămas cumva, până la urmă, înţeles cum trebuie, de vreme ce lumea rezistă. Şi câtă vreme totuşi rezisă, înseamnă că lumea are un instinct bun. Dacă învingea definitiv platitudinea lui Aristotel – cum că la Platon Ideile ar fi suspendate – atunci am fi dispărut. Platon n-a spus niciodată că Ideile sunt suspendate şi că ele dublează realitatea. Aristotel îl citează prost – aşa cum se întâmplă adesea – şi apoi îi reproşează ce n-a spus. Singura explicaţie pentru aşa ceva e că sunt cazuri când un om luminat nu-l înţelege pe altul. Aşa a făcut şi Husserl cu Heidegger, când a înţeles *Fiinţă şi timp* ca pe un tratat de antropologie”.

Ideea lui Noica privitoare la eminenţa filosofică a transcendentalului apare consemnată prima oară în *Jurnalul de la Păltiniş* la 17 decembrie 1978: „De la Kant încoace, filosofia nu mai merge către transcendent, ci *progresează regresiv*prin retragerea în orizonturile tot mai largi ale lui «dincoace»”. Apoi este reluată în mai multe rânduri în anii târzii ai vieţii, cel mai amplu în capitolul „Introducere la Kant prin interpretarea lui Heidegger” inclus în volumul (apărut postum în 1992) *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* şi, cum spuneam, în mai multe notaţii din *Jurnal de idei*. Am să te rog să-mi îngădui câteva citate, fără să bombăni, fără să te temi că bat câmpii, că intru în tehnicalităţi sau că mă îndepărtez de la temă. Permite-mi, aşadar, această buclă, căci e prea important ceea ce urmează – şi ceea ce încerc (cu un dram de disperare!) – să-ţi transmit. Voi da mai întâi două citate din *Simple introduceri*…

„Deşi folosit în Evul Mediu pentru cele transcendente, transcendentalul se opune la Kant tocmai transcendentului. Cu o simplificare […], transcendentalul înseamnă ce este *dincoace* de experienţă, în timp ce transcendentul exprimă limpede ce este *dincolo* de ea. Este ca şi cum până la Kant gândirea ar fi voit să înţeleagă

realul prin suprarealităţi, sau printr-o ordine care este supra instituită, în timp ce el caută nu atât o ordine gata dată, ci una ce se instituie, şi nu una dincolo de lucruri, ci dincoace de ele. […]

Transcendentalul înseamnă facerea cu putinţă a realului de experienţă, prin întipărirea formelor lui apriorice în real. Tot universul transcendentalului este urzeala a paisprezece forme – timp şi spaţiu ca forme ale sensibilităţii, categoriile ca forme ale intelectului – care trec din formalul lor în real”.

Al doilea citat:

„Oriunde ar apărea o conştiinţă […] şi oriunde nu e vorba de o conştiinţă care-şi produce singură conţinutul [ca în cazul artistului – *nota mea*], conştiinţa nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu formele şi structurile ei date; este un *laborator* în care se prelucrează datele lumii sau în care datele primite de conştiinţa în genere devin lume. Căci orice conştiinţă e receptivă de material, dar activă în ce priveşte formele, după Kant. Că formele puse de ea nu sunt lucruri? Dar lucrurile n-ar fi lucruri fără aceste forme. […] Lumea a trecut printr-un laborator spre a deveni lume”.

Nimeni nu cred că a spus mai limpede ca aici ce voia Kant cu transcendentalul. Singurul lucru care lipseşte sunt *exemplele* –, ce înseamnă, concret, că „spaţiul şi timpul sunt forme ale sensibilităţii”, forme ale intuiţiei date *a priori*? Şi cum arată o „categorie ca formă *a priori* a intelectului”?

Noi percepem, de pildă obiectele în timp şi în spaţiu, dar nu suntem obişnuiţi să distingem ceea ce percepem din afară de ceea ce producem (şi adăugăm la ceea ce percepem) dinăuntrul nostru. De fapt, timpul şi spaţiul nu există „în mod obiectiv”, ele nu ne sunt furnizate de obiectele care acţionează asupra simţurilor noastre, ci reprezintă adaosuri interne, structuri înnăscute ale sensibilităţii noastre, condiţii de posibilitate ale percepţiilor noastre. În realitate nu există „sus” şi „jos”,

„la dreapta” şi „la stânga”, după cum nu există nici „înainte” şi „după”, „la anul” sau „anul trecut”. Nu mai vorbim de fenomenele de „dilatare a timpului” sau, dimpotrivă, de concentrare a lui. „Încetinirea timpului” în situaţii de urgenţă (alunecarea într-o prăpastie, de pildă), însoţită de creşterea nemaipomenită a vitezei de gândire, capabile să recapituleze viaţa în câteva secunde, sunt relatări standard ale celor care au ieşit teferi din mari accidente. Graţie grilei *a priori* spaţio-temporale, noi ne organizăm în laboratorul conştiinţei materia primită prin senzaţii.

La fel se întâmplă şi în cazul *conceptelor* ca grile *a priori* ale intelectului nostru. De pildă, în natură nu există cauză şi efect ca atare. *Raportul cauzal* dintre fulger şi tunet nu este dat din afara noastră, ci este indus prin conceptul *a priori* al intelectului numit „cauzalitate”, una dintre cele douăsprezece „forme kantiene ale intelectului – care trec din formalul lor în real”, amintite de Noica. Am fost uimit să dau peste transcendentalul kantian într-o „simplă” anecdotă budistă din scrierea *Wumenguan* („Poarta fără intrare”) din secolul al XIII-lea, aparţinând chinezului Wumen Huikai:

„Doi călugări Zen se uitau la un steag care flutura lin în bătaia vântului şi dezbăteau aprins cauza fenomenului. Primul călugăr spunea: «Este limpede că steagul e cauza acestui lucru, de vreme ce el flutură. Că doar nu vântul flutură! Nu-i aşa?» Al doilea spunea: «Nici vorbă!

Vântul face steagul să fluture. Tu nu vezi? Dacă n-ar bate vântul, steagul n-ar flutura. E de la sine înţeles!» Şi cei doi se tot certau, fiecare fiind convins că el are dreptate. La un moment dat şi-a făcut apariţia marele maestru Hui Neng şi cei doi călugări i-au cerut să spună ce crede despre dezbaterea lor. Hui Neng s-a uitat îngăduitor la ei şi le-a răspuns: «Nici steagul nu flutură, nici vântul nu îl face să fluture. Dacă ceva se mişcă în toată treaba asta, este mintea voastră!»”.

Mi-am zis că dacă un maestru budist din secolul al

XIII-lea a putut să spună în câteva rânduri ce va spune Kant în şase sute de pagini cinci secole mai târziu, n-o fi transcendentalul atât de misterios încât să nu-l priceapă mintea unui contemporan.

Două lucruri i-aş reproşa, totuşi, lui Noica în privinţa felului în care valorifică transcendentalul: mai întâi, faptul de a nu fi simţit că denumirea ca atare – cuvântul „transcendental” – este atât de rebarbativă încât blochează accesul la *sensul* cuvântului. Cum de n-a simţit nevoia să numească transcendentalul *altfel*, să scape de acest cuvânt infernal care, prin simpla rostire, îşi învăluie în ceaţă conţinutul? Cum, cu geniul pe care-l avea de a face complicatul simplu, nu şi-a propus să-l îmblânzească, să-l reboteze făcându-l mai prietenos?

Dacă primul reproş e şubred (în fond nu e chiar atât de simplu să propui eliminarea unui cuvânt-cheie din jargonul filosofiei), al doilea reproş pe care i-l fac e mai grav şi, cred, mai temeinic: reproşul de a nu fi dus până la capăt mutarea Ideilor platoniciene în „dincoace” (în transcendental), *lăsându-l pe Dumnezeu* (principiul suprem al Ideilor, „vârful” lor de lance) *să lâncezească în transcendent*. În felul acesta, „catastrofa lumii moderne” a fost amplificată.

Referitor la primul punct. Îţi propun să umblăm totuşi la denumirea „transcendental”, să o scoatem din ecuaţia cu „transcendentul” şi s-o uităm de îndată ce părăsim sălile facultăţilor de filosofie. Simpla rostire a acestui cuvânt blochează mintea „omului obişnuit”, îl sperie, indiferent de asigurările pe care i le-ai da că „stai să vezi ce simplu e”, că *attends que je t’explique*. Iar dacă noi vom continua să-l folosim în dialogul nostru (mă rog, eu, pentru că înţeleg că tu îl deteşti), vom speria lumea şi vom rămâne singuri în arena „turnirului” şi cu tribunele goale. Să lăsăm aşadar deoparte acest cuvânt creator de confuzii, greu de explicat, o sperietoare de ciori prin care filosofii îi ţin departe pe toţi câţi vor să pătrundă pe ogorul cunoaşterii metafizicii, în loc de barbarismul

„transcendental”, îţi propun să folosim „infinitul lăuntric”, pe care-l voi lămuri trecând la al doilea punct.

Aici miza este cu mult mai mare. Este mai mare pentru că se soldează pur şi simplu – în vederea unei corecţii de perspectivă care ar echivala cu o mică răsturnare copernicană a lumii – cu *elimi*narea *transcendenţei de pe piaţa ideilor*. Dacă în primul caz, al cuvântului „transcendental”, propuneam o schimbare de nume, acum, în cazul „transcendentului”, cer pur şi simplu renunţarea la un cuvânt lipsit de referent real şi productiv doar în plan fantasmatic. Căci „dincolo” nu există nimic spiritual. Voi reuşi oare să (te) conving că, odată nisipul scurs în partea de jos a clepsidrei, clepsidra nu mai trebuie întoarsă cu fundul în sus? Voi reuşi oare să (te) conving că cerul e în noi şi că adevăratul infinit, cel *lăuntric*, e cel care contează? Că spaţialitatea nu e mediul *a nimic spiritual*? Că ea nu poate fi invocată, când e vorba de „cele sfinte”, decât alegoric? Că „laboratorul conştiinţei”, de care vorbeşte Noica pe urmele lui Kant, e locul în care „se prepară” toate condiţiile de posibilitate ale experienţelor umane, *inclusiv experienţa lui Dumnezeu*? Că Dumnezeu, aşadar, este metafora prin care desemnăm condiţia de posibilitate a comportamentului uman?

Dragă prietene, ce-ţi propun, în fond, este să fim gata să ne golim o clipă mintea de tot ce a primit ea de-a gata pe parcursul întregii vieţi. Să-ncep însă prin a spune că am o veste bună pentru tine: *Dumnezeu există*! Ba chiar şi îngerii există! Numai că nu sunt în cer, nici în „interval”, şi nu e nevoie să te dai de ceasul morţii şi să recurgi la fumisteria lui Corbin (imaginatul!), acoperită, să mă ierţi, în colbul modelor de prin anii yo – Se, ca să le găseşti adevăratul loc. La ce bun să răscolim universurile şi să recurgem la *imaginate* „centuri de smarald ale lumii” sau la „voaluri suprasensibile”, de vreme ce venim pe lume echipaţi cu Dumnezeu? Căci asta înseamnă când spunem că Dumnezeu e lăuntric, şi nu transcendent. Dumnezeu e *principiul aprioric al conduitei noastre*. Tot universul

gravitează în jurul sanctuarului infinit al lăuntricului nostru. Când spun că Dumnezeu e lăuntric (transcendental, şi nu transcendent), înseamnă că El e *în noi* ca o condiţie de posibilitate a altruismului, a spiritului comunitar (de cuminecare), a speranţei, dreptăţii, milei, iubirii, căinţei etc. Numai pentru că există un Dumnezeu în „dincoace", în lăuntrul meu, numai pentru că există un infinit interior pot să te percep ca seamăn şi să te iubesc ca prieten. Cutare „n-are niciun Dumnezeu", „n-are nimic sfânt în el" înseamnă: matca apriorică a virtuţii (principiul conduitei şi moralităţii din noi) îi este avariată, îi funcţionează în direcţia greşită. În el premisele binelui şi ale valorilor omeniei sunt obnubilate. Răul devine dintr-odată explicabil ca fiind *modul privativ* al aplecării spre bine existent în noi. Aşa încât dă-mi voie să-l definesc pe Dumnezeu în felul următor: *Dumnezeu e condiţia de posibilitate* a priori *pentru orice experienţă a binelui şi a răului*. Dumnezeu este *dincoace* de bine şi de rău. Şi ce înseamnă „condiţie de posibilitate"? înseamnă că orice experienţă de viaţă umană (de la una de cunoaştere şi până la cea de conduită morală) are loc graţie existenţei unei structuri (forme) prealabile *constitutive* a fiinţei umane.

Alegerea de a face binele ca să fiu răsplătit şi de a nu face răul din frica de pedeapsă eternă sunt impure. Binele şi răul rezultă din felul în care echipamentul nostru lăuntric prelucrează experienţa întâlnirii mele cu *celălalt*. De aici şi polaritatea Cain-Abel, de aici obsesia mea pe tema existenţei a doua specii de oameni. Dumnezeu şi Diavolul sunt cele două nume simbolice care trimit la funcţionarea disjunctă a condiţiei de posibilitate a binelui şi răului în lume. Şi cu toţii îi purtăm pe cei doi, în gramaje diferite, în noi. Lăuntricul (rebarbativul „transcendental") e totul. El e *aurul filosofiei*. Totul porneşte de la echipamentul imanent (aprioric) al speciei umane, care prelucrează şi dă formă finală informaţiilor legate de fiecare situaţie reală de viaţă. Eu prelucrez în matca

apriorică a „omeniei” experienţa întâlnirii dintre mine şi semenii mei.

Ce-ţi cer este să mutăm cerul sau infernul din „dincolo” *în noi*. Să coborâm teologia din „ceruri” în teritoriul alcătuirii noastre lăuntrice şi în locuirea noastră „aici”. Judecata de Apoi are loc în noi. „Celestul” şi „celeştii” heideggerieni sunt în noi. Infernul e în noi. Trebuie să îndepărtăm de pe ochi vălul transcendent al teologiei prost digerate. Profetul Natan, care în mitologema păcatului regelui David este un personaj trimis de Domnul ca să-l mustre pe rege, este de fapt căinţa care se ridică din sufletul lui David locuit de Dumnezeul căinţei. Tu, care ai scris o minunată carte despre parabolele lui Iisus, ar trebui să ştii mai bine decât mine că orice aluzie la transcendenţă e de perceput alegoric.

Concluzia: Dumnezeu nu există fără de oameni sau, mai precis, există din clipa în care, pe scara evoluţiei, a apărut fiinţa conştientă finită. Noi suntem „casa Domnului” şi în noi e „împărăţia cerurilor”. Ca să-l citez pe apostolul Pavel (i Corinteni 3, 16 – 17): „Nu ştiţi că voi sunteţi Templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?” Dumnezeu nu este „Făcătorul cerurilor şi al pământului” (la acest capitol ar fi bine să lăsăm ştiinţa să se pronunţe), ci al splendorii de care suntem capabili şi, prin felul în care-L trădăm pe Dumnezeu, urâtul îi ia de-atâtea şi de-atâtea ori, în mod covârşitor, locul.

Teologia axată pe transcendent e religie pentru copii şi basmul trebuincios oamenilor mari care n-au putut depăşi versantul infantil al afectivităţii. De-abia lăuntricul oferă temeiul religiei pentru adulţi. Una e să-l scoţi pe Dumnezeu coafat mitologic din laboratorul transcendentului, şi alta să-l scoţi din laboratorul conştiinţei care n-are nevoie de travestiuri. Una e să spui „cred în Dumnezeu” ca Fiinţa eternă ce mă va primi la sânul Lui alături de morţii mei dragi, răsplătindu-mă în eternitate pentru viaţa corectă pe care am dus-o; şi alta e să spui „cred în Dumnezeu”, adică în splendoarea din mine

şi în principiul legii morale care mă guvernează în virtutea constituţiei mele intime. Un om e „uman” nu pentru că-l obligă „Dumnezeu din Ceruri”, ci pentru că-l obligă Dumnezeul *din el*. Mă port moral nu pentru că primesc ca bonus nemurirea, ci pentru că nu pot altfel, pentru că am cipul lăuntric al moralităţii în mine.

Nu vrei, dragul meu, să-i dăm lui Dumnezeu o locuinţă demnă de El şi pe măsura Lui? „Dincolo” nu este o locuinţă pentru Dumnezeu. „Dincoace”, da. Există o *inconsistenţă spirituală* de principiu a lui „dincolo” şi a „cerurilor”. „Dincolo”, gândit spiritual, e o alegorie păguboasă, pentru că sfârşeşte prin a fi luată *sensu proprio*. De două mii de ani încoace teologia de amvon predică „ridicarea la cer”, rămânând astfel instalată în mintea primitivă. De fapt, ea îl plasează pe Dumnezeu în *nicăieri*, în vag şi aproximativ, pretinde reprezentări imposibile şi, în final, ridicole. Ea face din Dumnezeu un soi de bătrân viguros cu corp de culturist, ca în reprezentarea lui Michelangelo din Capela Sixtină. Altminteri, în „ceruri” neexistând decât „natură”, atmosferă şi fenomene meteorologice, Dumnezeu plasat în mijlocul lor preia chipul celor mai spăimoase dintre ele. El devine vârtej, furtună, lumină orbitoare; vocea Lui e tunet, furia Lui se manifestă prin valuri şi vânturi cumplite. În Biblie stăruie atmosfera de basm. A face greşeala să-l cauţi pe Dumnezeu „în ceruri” şi să încerci să-i localizezi astfel împărăţia presupune o excursie infinită prin galaxii, o căutare zadarnică soldată cu nimic. N-ai să-l întâlneşti „acolo” niciodată. Zborul Luceafărului care străbate Universul în lung şi-n lat nu e decât o traversare de *spaţii*. Ce aberaţie să expediezi spiritul în spaţiu şi în *departe*, când, de fapt, el *ne* locuieşte, când, de fapt, *noi* suntem spirit! Viaţa e vastă în ordine spirituală, în timp ce universul e vast doar în ordine material-galactică. Ştiai că uzina spiritului are peste optzeci de miliarde de neuroni, adică aproximativ câte stele sunt în galaxia noastră?

Abia vastitatea lui „dincoace” ne pune faţă în faţă cu

Dumnezeu. Aici universul infinit chiar încape în coaja de nucă a craniului nostru, el este focul nestins, alimentat doar de combustia unui kilogram şi jumătate de materie cenuşie. Acesta e adevăratul „rug aprins" de pe Horeb. N-ai prefera să-l păstrăm pe Dumnezeu în adâncurile nesfârşite ale sinelui, îngemănat cu misterul absolut al minţii omeneşti (ăsta da – deocamdată, cel puţin – mister!), unde e loc pentru de toate şi unde până şi răul devine dintr-odată explicabil ca fiind, spuneam, *modul privativ* al aplecării noastre spre bine?

Da, infinitul sinelui poate fi gândit cu adevărat ca lăcaş al divinului. Pentru că abia aici, unde *spaţialul este integral abolit*, spiritul este la el acasă, iar metafora lui Dumnezeu poate fi gândită acum până la capăt. „Dincoace" e un laborator spiritual *pur* populat de speranţă, solidaritate, bunătate, milă, tandreţe, ocrotire, iubire şi celelalte, indiferent de faptul că drumul care duce la el e pavat (*ah*, *quelle horreur*!) neuronal.

Din păcate, pentru că foarte puţini specialişti în neuroştiinţe (printre care Antonio Damasio în primul rând) au cultură filosofică, ei n-au acces la transcendentalul kantian şi nu ştiu că, descriind circuitele neuronale de profunzime, ei nu fac altceva decât să *cartografieze transcendentalul*, ceea ce Kant nu putea face decât în limbajul metafizicii. De altfel, cu riscul de a râde de mine, îţi spun că nu mă îndoiesc că se va descoperi cândva „baza neurofiziologică" a transcendentalului. Se va descoperi care anume e „circuitul neuronal al omeniei", al nevoii de credinţă şi al încredinţării că e bine să faci binele; se va descoperi care e „neurotransmiţătorul divinului", Dumnezeu fiind reprezentarea metaforică a lui, basmul lui, mitologema lui, *story-ul* lui prealabil. Căci ceea ce teologii numesc „har" este de fapt o trusă neuronală completă care are ca principale componente „tranzitivitatea eului" (capacitatea de a te deschide către celălalt) şi „gena seamănului", în acest sens „omul hăruit" va purta în el *gena lui Dumnezeu*.

Nu sunt eu primul care-l revendică pe Dumnezeu ca lăuntricul infinit. A făcut-o Iisus înaintea mea: „Şi fiind întrebat de farisei când va veni împărăţia lui Dumnezeu, le-a răspuns şi a zis: împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Luca 17, 20 – 21).

Cred că relocarea detaliată a lui Dumnezeu în infinitul lăuntric a făcut-o Sfântul Augustin în urmă cu şaisprezece secole. Şi sunt convins că lumea ar fi arătat altfel dacă Biserica occidentală ar fi ţinut cont de vorba evanghelică citată mai sus sau dacă teologia ar fi mers pe linia augustiniană a „spaţialităţii” omului lăuntric (*homo interior*}. Nimeni nu a descris cu atâta intensitate ca Sfântul Augustin, folosind *metafore spaţiale ale vastităţii şi ascunderii*, inferioritatea sufletului. Acestea se ţin lanţ în capitolul 8 („Voi ajunge în câmpiile memoriei mele”) din cartea a zecea a *Confesiunilor*, cea dedicată sufletului, memoriei şi inferiorităţii: „Întinderile şi palatele largi ale memoriei mele”, „uriaşa tainiţă a memoriei”, „ascunzişuri şi adâncuri negrăite”, „uriaşa încăpere a inimii mele”, „uriaşul adânc al sufletului meu”, „sanctuar uriaș și infinit”.[1]

La capătul acestei incursiuni în vastitatea lăuntrului, Sfântul Augustin avansează ideea cum că „spiritul omului” este atât de vast, încât el nu le poate şti „pe cele ce sunt ale omului”: „Totuşi există ceva specific omului pe care nu-l ştie nici chiar spiritul omului care se află într-însul”, afirmă Sfântul Augustin. „Ceva specific omului” e tocmai acel „ceva mai adânc decât noi înşine”, parafraza noiciană de la începutul *Jurnalului filosofic*. Şi care, în consecinţă, rămâne necunoscut ca atare (acel „necunoscut” pe care,

1« omul lăuntric» este pentru Sfântul Augustin temeiul primar al gândirii dialogale, cel care face posibilă cunoașterea prin dialog a unui adevăr interior pe care cuvintele interlocutorilor îl dezvăluie doar. Noii foras ire; in te ipsurn redi; in interiori homine habitat veritas. - «Nu merge în afară; întoarce-te spre tine însuți; în omul lăuntric locuiește adevărul», specifică Sfântul Augustin și în De vera relig. XXXIX, 72“.

într-una din scrisorile tale, îl declari „o platitudine, masiv ilustrată de filosofiile destinului”). E ceva care ne aparţine fără să ştim că ne aparţine. Sfântul Augustin spune în mod explicit că se angajează să dea seamă tocmai despre un asemenea lucru care-i scapă: „Să mărturisesc, aşadar, ce ştiu despre mine şi să mărturisesc şi ce nu ştiu despre mine”. Şi continuă:

„Mare este această putere a memoriei, din cale-afară de mare, o Dumnezeule al meu, sanctuar uriaş și infinit. Cine oare a ajuns până în adâncurile lui? Or, aceasta este forţa sufletului meu şi ţine de natura mea, şi nici eu însumi nu înţeleg ceea ce sunt. Aşadar, sufletul este prea strâmt spre a se cuprinde pe sine însuşi, şi problema este unde ar putea să existe partea aceea care este şi pe care el nu o poate cuprinde. E oare vorba de ceva din afara sa, şi nu din sine însuşi? Deci cum anume nu-l cuprinde?”

„Sufletul este prea strâmt”: ceea ce se află în noi şi ne aparţine în mod intim se revarsă peste marginile inferiorităţii noastre. Acest rest de necuprins care nu mai încape între „pereţii sufletului”, dar care continuă să facă parte din el, acest rest care se revarsă şi ne scapă este miracolul sufletului.

Dar atunci, cum de este toată adâncimea asta în noi, în timp ce noi rămânem în afara ei? Cum poate fi un lucru simultan înăuntru şi în afara a ceva? Cum poate cuprinzătorul să nu-şi cuprindă integral cuprinsul? „[…] Problema este unde ar putea să existe partea aceea care este şi pe care el nu o poate cuprinde”. Unde se află „adâncul”? în ce constă el? Cum poate arăta un adânc ce ne aparţine fără ca totuşi el, cu uriaşul lui conţinut, să ne fie clipă de clipă şi în mod actual la îndemână? Ce este „acest ceva specific omului, pe care nu-l ştie nici chiar spiritul omului”?

*

Crezi oare, Andrei, că a definit cineva mai bine, mai paradoxal şi mai „realist” decât Sfântul Augustin această categorie a infinitului lăuntric căreia îi spunem Dumnezeu?

Şi nu tocmai din acest „loc” pornind se poate ajunge la a gândi în mod întemeiat destinul?

Dar va trebui să mă laşi să mai fac un detur privitor la urmările pe care le are relocarea divinului în noi şi transformarea lui în infinit interior. Cu mult înaintea Sfântului Augustin, în secolele VI-V, Heraclit vorbise despre suflet (*psyché*) ca despre ceva fără de hotare şi al cărui teritoriu nu-l poţi acoperi, indiferent de direcţia în care ai merge. Relocarea divinului şi aducerea infinitului în noi are, teologic vorbind, un imens avantaj, dar, „antropologic” vorbind, din clipa în care rămânem „grei cu infinitul”, începem să avem enorme probleme de interpretare legate de vieţile noastre. Una dintre ele, şi poate cea mai complicată, va fi cea a destinului.

Mai întâi *avantajul teologic*. Câtă vreme Dumnezeu rămâne transcendent, câtă vreme stă pe un tron amplasat în împărăţia Cerurilor, distanţa dintre El şi noi e uriaşă şi capătă alura unei prăpăstii de netrecut. De unde şi braţele credincioşilor întinse spre cer, de unde şi disperarea lor de a nu putea comunica *cu atât de departele nostru*. Nu este toată mistica lumii un efort îndârjit, şi-adesea deznădăjduit, de a ajunge la Dumnezeu? Retragerea în pustie nu s-a născut din speranţa că tocmai locul ieşirii din lume ar fi rampa propice pentru a face saltul mântuitor peste prăpastie? Nu din cauza acestui hău căscat între noi şi Dumnezeu a trebuit să reiei argumentaţia lui Toma de Aquíno privitoare la interval, la spaţiile intermediare populate de îngeri, ca să deschizi, prin mesageri, o cale de acces către Dumnezeul din ceruri? Nu la asta se referă şi povestea scării lui Iacob?

Ei bine, relocarea divinului anulează prăpastia, ne vindecă de nevroza ei, o desfiinţează ca premisă negativă a comunicării cu transcendentul. Odată prăpastia dispărută, odată Dumnezeu retras în mine, El devine manifest „aici”, în fără de hotarele sufletului meu şi, ca să zic aşa, „la îndemână”. Nu, nu devine „întrupat”, nu are o personalitate anume cum avea Iisus distribuit în rolul

Dumnezeului-întrupat. El rămâne „spirit”, spiritul acela teribil pe care conţinătorul nu-l poate conţine în întregul lui şi care sfârşeşte prin a fi eu, *eu însumi*, necunoscutul din mine deschis către *toate posibilităţile de a mă-ntruchipa prin fiecare alegere a mea*. De-acum, Dumnezeu sunt eu, de vreme ce mă locuieşte şi am devenit casa Lui. De unde şi vorba teribilă a lui Ibn al-Arabi: „Cel ce-şi cunoaşte sufletul îşi cunoaşte şi Domnul”.[2]

Dar care este, acum, „dezavantajul antropologic” (cum l-am numit) al relocării divinului? Aici am să fac apel la una dintre cele mai frumoase şi mai puternice minţi din cultura noastră actuală: la Vlad Zografi. A scris o carte pe care o pun printre eseurile de vârf apărute în postbelic şi care, aşa cum era şi firesc într-o cultură văduvită de „piaţa de idei”, a trecut total neobservată. Titlul ei este tocmai… *Infinitul dinăuntru*. Nu, nu are direct legătură cu tema noastră, dar mie îmi deschide o cale care mă conduce la ea.

Care este „interacţia unui om cu sine însuşi?” se întreabă Zografi. Dacă ne oprim o clipă la interacţia gravitaţională a doua corpuri, aflăm că „cu cât corpurile sunt mai apropiate, cu atât interacţia e mai puternică”. Fizicianul ne spune că „interacţiunea e invers proporţională cu distanţa dintre corpuri”. Şi acum vine *clou*-ul: „Dar ce se întâmplă atunci când două corpuri coincid, când distanţa dintre ele e zero, când ne gândim la interacţia unui corp cu sine însuşi?” se întreabă Zografi. „Ei bine, în acest caz, interacţia e infinită – e inversul lui zero”.

Evident că îţi va trece prin minte, aşa cum mi-a trecut şi mie, că aceasta e situaţia în care ne aflăm din clipa în care l-am retras pe Dumnezeu în noi: distanţa dintre El şi noi devenind zero, interacţia a intrat în jocul

---

2p osibilitate de relație, adică o corespondență cu esența lui Dumnezeu, altfel nu s-ar putea stabili niciodată un raport. Această corespondență este, formulând psihologic, arhetipul imaginii lui Dumnezeu'' (vezi C.G. Jung, Amintiri, vise, reflecții, trad. Daniela Ștefănescu, Humanitas, București, 1996, p. 413).

oglinzilor paralele şi al „infinitului subversiv”. De aici se naşte, pentru noi şi pentru tema destinului, întrebarea următoare: Cum gestionăm infinitul din noi? Cum ne purtăm cu Dumnezeul lăuntric? Cum facem faţă acestei teribile intensităţi născute din coincidenţă? Şi nu tocmai asta e drama fiecărei vieţi: faptul de a fi clipă de clipă prizonierii acestei coabitări, de a privi m şi de a ne şti priviţi fără-ncetare *de* genunea infinitului din noi? Cum de ne suportăm secundă de secundă vreme de şaptezeci şi ceva de ani, adică vreme de vreo două miliarde cinci sute de milioane de secunde? Cred că într-un singur fel: înotând cu precădere la suprafaţa oceanului vieţii şi evitând, pe cât posibil, orice incursiune în adânc. Ceea ce majoritatea oamenilor fac, îngroziţi de întâlnirea cu monştrii submarini din ei.

Iată şi ultimul citat pe care-l dau din Vlad Zografi, pentru a putea apoi să păşesc pe teritoriul destinului:

„Cert e că distanţa de la noi la noi înşine e mereu zero, oriîncotro am alerga, iar atunci […] suntem obligaţi să conchidem că interacţia cu noi înşine e infinit de intensă. Cu alte cuvinte, rezultatul ei e nedefinit. […

Ăsta e şi motivul pentru care nu putem să ne încadrăm pe noi înşine în tipare psihologice prestabilite reducţia psihologică n-o poate face decât cineva din afară, cineva care ne priveşte de la o distanţă oarecare, şi interacţionează deci finit cu noi”.

*

Acum cred că reiese cu limpezime de ce tema destinului e atât de dificilă. Când e vorba de destinele noastre, trebuie să vorbim *distant* despre „două corpuri” coincidente: Dumnezeul din noi – şi noi. Or noi nu ne putem scruta, printr-o vorbire autoreferenţială, propriul destin. Atâta vreme cât suntem locuiţi de infinitul lăuntric şi suntem încă în viaţă, nu putem vorbi despre noi ca fiinţe finite. Ar trebui să aşteptăm să murim, să ne considerăm apoi retrospectiv ca entitatea care am fost („o viaţă”), pentru a putea spune ceva cu tâlc şi detaşare despre noi.

Lucru imposibil, de vreme ce, vorba lui Epicur, „atâta vreme cât suntem, moartea nu este; iar când ea este, noi nu mai suntem”. Şi tocmai de aceea autobiografiile sunt o formă de impostură, pentru că vor să dea seamă de infinitul lăuntric de pe poziţiile finitului.

Şi acum mă întorc la destin pornind de la gândul că Dumnezeu se află în noi drept condiţie de posibilitate a conduitei noastre. Voi spune că, în această măsură, dacă patru sunt componentele vieţii (aşa cred eu cel puţin) – suma datelor primite la naştere, suma alegerilor vieţii noastre, întâmplările (norocoase sau nu) ale vieţii noastre, întâlnirile esenţiale –, dintre acestea patru, *doar două* privesc cu adevărat teoria destinului: libertatea noastră şi întâlnirile noastre cruciale (al căror merit, până la urmă, tot noi îl avem, pentru că n-am fost aleşi de pomană de cei ce ne-au ales). Aşadar, în privinţa destinului, consider că noi nu suntem *decât libertate*. (Nu cred că destinul are ceva de-a face cu „întâmplările”, ca în anecdota ta preferată cu tipul care calcă pe un canal, îşi rupe piciorul, ajunge la spital, trăieşte un *coup de foudre* cu doctoriţa care-l îngrijeşte, după care cei doi trăiesc fericiţi până la sfârşitul vieţii. Nu te supăra, dar astea-s teorii ale destinului demne de *Formula AS*.)

A-ţi pune libertatea la lucru înseamnă a nu-l lăsa pe Dumnezeu să lâncezească şi să se plictisească în tine. De-aici rezultă că tot ce ţine de destin vine *dintr-o cultură a alegerii*. Pot alege prost sau bine, tocmai pentru că Dumnezeu, ca infinit, este *dincoace* de bine şi de rău. Toate alegerile mele încap în El şi, cum mă definesc prin ele, pot fi bun sau rău, minunat sau abject, călduţ sau croit dintr-o bucată, plin de speranţă sau deznădăjduit. Vorba „ajută-te singur şi te va ajuta şi Dumnezeu!” pleacă tocmai de la justa înţelegere a coincidenţei dintre mine şi El.

Românii cred mereu că îi va ajuta până la urmă „bunul Dumnezeu” să iasă din impas. (Tu ceri, El dă şi de-asta, cel mai adesea, El ia chipul norocului şi e „bun”.) Ce-i drept, uneori românii au noroc şi ies din impas, iar dacă nu

mai ies cu deceniile, aşa cum pare să se-ntâmple acum, este tocmai pentru că nu-l poartă pe Dumnezeu în ei şi pentru că stau cu mâna întinsă la cer, în loc să aleagă ce era de ales: rămânerea pe poziţiile speranţei, sau ale lucidităţii, sau ale curajului, sau ale loialităţii, sau ale adevărului care trebuie rostit cu orice preţ. Eu cred că infinitul lăuntric care-o locuia pe regina Maria era cel care o făcea să spună: „Uneori mă simt ca un fel de monstru al adevărului, care păşeşte printre flăcări”. Aşa „se dă” şi se face un destin. Destinul priveşte numai şi numai ceea ce faci în virtutea libertăţii tale, indiferent că eşti în restrişte sau nu.

„Trebuie să avem «câte o faţă pentru fiecare soartă»”. Nu mai ştiu cine a zis vorba asta. Dar teoria care se ascunde în ea e a lui Machiavelli, din penultimul capitol al *Principelui*. În contextul fatalist moştenit din Evul Mediu, în care soarta (*Fortuna*) era, ca la Dante, doar un trimis al lui Dumnezeu ce împlinea vrerea divină, Machiavelli mizează dintr-odată, ghidat de un inexplicabil simţ al modernităţii (în 1513!), pe *virtu*, pe libera noastră voinţă care, „pregătită şi dinainte rânduită”, se poate „împotrivi sorţii în general” sau se poate adaptaschimb ărilor ei. Noica nu şi-a pus braţele pe piept nici după ce a fost bătut, gol, cu vâna de bou în închisoare, nici în cei zece ani de domiciliu obligatoriu când, scriind câte-o scrisoare unui prieten, aştepta cu săptămânile până avea bani să cumpere un timbru sau când dădea meditaţii la matematică pentru un litru de lapte. Iată de ce cred că e nedrept să dispreţuieşti destinul înţeles, cum îmi scriai la un moment dat, „pe o dimensiune *eroică* a vieţii: nu au destin decât cei care lasă în urmă o statuie!”. Nu, nu este nevoie să laşi în urmă o statuie. Nu statuia e unitatea de măsură a unui destin, ci gradul în care fiecare dintre noi îşi ia viaţa în primire pentru a-şi modela un destin. Cu cât îl modelezi mai bine, în ciuda potrivniciilor de tot felul, cu atât viaţa capătă, la limită, o dimensiune eroică. Şi poate că lecţia de viaţă cea mai importantă pe care, indirect, am

primit-o de la magistrul nostru a fost tocmai aceasta: cum se iese din turmă, cum se construieşte un destin.

O paranteză de încheiere. Din faptul că suntem coincidenţi cu infinitul lăuntric rezultă ceva nou şi pentru rugăciune. Când mă rog, nu mă întorc, cu palmele unite, către un bătrân venerabil aflat undeva foarte sus. Orice călătorie către „dincolo" sfârşeşte în nemărginirea lui „dincoace" pe care l-ai scrutat, conştient sau nu, toată viaţa. Când mă rog, convoc adâncul cel mai adânc din mine şi de fiecare dată îl mobilizez pe ascunsul şi necunoscutul din noi. Şi mă rog ca proiectul meu de viaţă să ţină şi să pot duce până la capăt ce mi-am propus. Sau mă rog pentru răbdare, mă rog să-mi adun toate forţele pentru a face faţă suferinţelor muritorilor şi să nu mă prăbuşesc. Mă rog, de fapt, pentru a-mi putea mâna cât de cât cuviincios destinul pe drumul meu.

Cam asta e ce-am avut de spus, Andrei dragă, poate nu întotdeauna bine formulat şi gândit până la capăt. Aştept cu emoţie gândurile tale la sfârşitul dialogului nostru despre cea mai tulburătoare temă a vieţii omeneşti.

Cu drag, mulţumindu-ţi pentru isprava noastră comună.

Gabriel

A ZECEA SCRISOARE

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu

„Relocându-l" pe Dumnezeu, ai coborât *sublimitatea* în *abisalitate* – Despre nesuferitele trei categorii ale celor care ştiu – Drumul optim e cel care valorifică ignoranţa (*agnosta*) – Mă situez în afara orgoliului de a şti – Pe mine mă îmbogăţeşte *calea*, nu găsirea, „căutarea de negăsire", cum traducea Noica „dorul" german (*Sehnsucht*) – Ce-ar rezulta din toate astea despre destin?

Dragă prietene.

Faptul că scrisoarea aceasta e ultima din „turnirul" nostru mă intimidează. Nu ştiu cum să încep, ca să pregătesc un final acceptabil… Din fericire, ai talentul să mă provoci atât de viguros, încât pui în mişcare, de îndată,

resurse – altfel destul de obosite – din arsenalul meu obişnuit. Nu ştiu dacă, la sfârşitul acestui schimb de scrisori, cititorul va avea o idee mai clară despre „destin”, dar sunt sigur că va fi întâlnit două portete scriitoriceşti distincte şi, mai ales, două aşezări diferite în perimetrul întrebărilor fundamentale.

Încerc să sistematizez, cât de cât, reacţiile mele la „punctajul” tău. În mare, îţi defineşti isprava ca fiind „o relocare a divinului”. E un demers foarte ambiţios, plin de capcane, greu de armonizat cu Tradiţia sacră. Mai întâi, ideea de a *localiza* (sau re-localiza) pe Dumnezeu e în contradicţie cu imaginea lui canonică. Dumnezeu nu are un „loc” preferenţial, o instalare spaţială tranşantă, definitivă. E „în ceruri”, dar şi „în noi”, e *ubicuu*, greu de „fixat” într-o rubrică – desenată previzibil – a realului. Demonstraţia ta pune accentul pe „înlocuirea” transcendenţei (care ţi se pare inconsistentă, inabordabilă, „fantasmatică”) cu transcendentalul. Dar, cuvântul „transcendental” având o ereditate speculativă încărcată, preferi şi suspendarea lui, recurgând la un concept pe care îl socoteşti mai raţional, mai realist, mai clar: „infinitul lăuntric”.

De-aici încolo, m-ai pierdut. Nu înţeleg, de pildă, de ce îl invoci pe Kant cu ideea că nu te poţi referi la realităţi la care nu ai acces (în speţă teritoriul lui „dincolo”), dar propui „infinitul” ca pe o realitate prompt accesibilă oricui. A pipăit cineva infinitul? Sunt definiţiile astrofizicienilor şi metaforele poeţilor portrete „clare şi distincte” ale infinitului? Ce diferenţă faci între „infinit” şi „indefinit”? Cât de „cartezian”, cât de transparent e „lăuntricul”? Şi încă ceva: dacă ai fi spus că „transcendenţa”, pentru a fi înţeleasă, trebuie *dublată* de registrul transcendentalului, că exterioritatea nu poate fi concepută fără interioritate – aş fi fost mai liniştit. Dar, în stilul tău nemilos, tu spui ceva mult mai tare: „dincolo” (cel transcendent, ca şi cel din afara eului nostru) *nu există* în fapt, tot astfel cum lumea exterioară, cu dimensiunile ei (sus-jos, dreapta-stânga) nu

e decât produsul „laboratorului” nostru lăuntric. Adică al celor 80 de miliarde de neuroni, al unui kilogram şi jumătate de materie cenuşie, care constituie, laolaltă, sursa lumii! Acolo, în acel laborator, este şi „condiţia de posibilitate a comportamentului uman”. Pe linia asta, o să ajungem să vorbim în termenii materialismului dialectic! Dacă există un „circuit neuronal al omeniei” putem spera că, într-un viitor apropiat, să fim „salvaţi” de derapajele noastre comportamentale, prin câteva stagii eficiente într-o sumedenie de clinici specializate în metabolismul neuronilor…

În fond, ce-ai făcut? Ai adus *sublimitatea* în *abisalitate*. Ai aterizat vânjos pe un teren „ferm”, lăsându-mă pe mine într-o riscantă imponderabilitate. Interesant este că, „eliminând *transcendenţa* de pe piaţa ideilor”, echivalând „dincolo”-ul cu „nimicul”, te-ai văzut oarecum constrâns să elimini şi *imanenţa* din sfera ontologicului. Tot ce e în jurul nostru e doar o piaţă de obiecte livrate permanent de fabrica noastră intimă! Iată, în sfârşit, o *certitudine*} Nu ca „fumisteria lui Corbin”, nu ca „basmele pentru copii” ale teologiei curente, care îl văd pe Dumnezeu ca pe „un bătrân viguros cu corp de culturist”. Amuzantă e şi ideea blocării clepsidrei, după ce nisipul ei s-a scurs integral de sus jos. Să n-o mai răsturnăm! S-o transformăm din clepsidră în borcănel cu nisip, din măsură a ciclurilor temporale în solniţă. Textele mele or fi semănând, uneori, cum zici, cu stilistica de tip *Formula AS*. Dar dă-mi voie să observ şi eu, răutăcios cum mă ştii, că unele dintre „metaforele” tale teologale îmi amintesc de *Biblia hazlie*, publicată, pe vremuri, de specialiştii româno-sovietici ai propagandei ateiste.

Una peste alta, mi se pare că rişti un fel de idolatrie a lui „aici” şi a Eului. Şi te înconjuri de nume şi citate faimoase, procedând însă, după părerea mea, oarecum selectiv… Iată, de pildă, Fericitul Augustin. Da, aşa e, o spun şi Evangheliile, o spun mai toţi Părinţii Bisericii, „împărăţia lui Dumnezeu” e în noi, Duhul lui Dumnezeu

locuieşte în noi, suntem, trup şi suflet, „Templul Duhului” şi orice dialog cu Dumnezeu, inclusiv rugăciunea, începe „înăuntru”, în „cămara ascunsă” a inimii noastre. Dar asta nu înseamnă că Dumnezeu e „salvat” de a „lâncezi în transcendent” (expresia ta), ci pus să stea la popreală în „infinitul interior”. Numai că, în cartea I a *Confesiunilor*, Augustin spune apăsat că „Dumnezeu e întreg în toate, dar nimic nu-l conţine în întregime”. Dumnezeu e *în* lucruri, dar în sensul că *le conţine*! Nu le umple intrând, aşezându-se în ele, ci luându-le în Sine (*continendo imples*).

Şi pe Kant îl valorifici, cred, parţial. El vorbea, totuşi, de admiraţia sa pentru legea morală dinlăuntru, dar şi pentru cerul înstelat de deasupra. Interiorul nu evacua, deci, celestul, nu-l trata ca pe o „fumisterie”. Tot Kant, în prefaţa sa la ediţia întâi a *Criticii raţiunii pure*, oferă cititorului un pasaj din Persius: „Locuieşte cu tine însuţi şi vei vedea ce sărăcăcioasă îţi e ambianţa”. Aşadar, mai uşor cu „infinitul lăuntric”, luat ca miraculoasă „coajă de nucă” a Universului… Ca să nu mai spun că, în versiunea ta, exerciţiul rugăciunii devine un simplu dialog cu „splendoarea din noi”, o negociere a inferiorităţii noastre „divine” cu ea însăşi. Nici problema „alegerilor” care ne hotărăsc destinul nu mai are relevanţă, dacă cel care hotărăşte totul este localizat strict în spaţiul nostru interior: alegem *noi*, sau alege instanţa infinită dinlăuntrul nostru? (Notă colaterală pe tema destinului: unde crezi că am (re) găsit citatul din Persius? într-o serie de conspecte de pe vremea când studiam împreună metafizica lui Kant…)

În aceeaşi ordine de idei, ar fi de menţionat şi distincţia foarte apăsată pe care o face gândirea vedantină între „Sine” (ca instanţă *supraindividuală*, principiu *transcendent* al oricărei fiinţări manifestate) şi „Eu” (ca modificare contingenţă a Sinelui, în variantă individuală). În acest context, nu lumea e o oglindire a „inferiorităţii” noastre particulare, ci inferioritatea noastră e o oglindire a Sinelui universal, distinct de „persoana” umană.

Un cuvânt şi despre Zen, adică despre citatul din Wumen Huikai. Nu e momentul să intrăm în detalii. Dă-mi voie doar să precizez că între Zen şi Kant nu e nicio legătură. Teza Zen despre cunoaştere

Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu 134 implică un accent pe „iluzie", respectiv pe deşertăciunea unor definiţii „sistematice" ale lumii şi eului. „Să ne mişcăm fără mişcare, să călătorim fără călătorie, să vedem fără văz, să râdem fără râs, să auzim fără auz, să cunoaştem fără cunoaştere, să fim fericiţi fără fericire, să ne plimbăm fără plimbare, să mergem dincolo de vorbire, să mergem dincolo de gândire" (*Bodhidharma*, pp. 60 – 61, 65). A trage, dintr-un astfel de radical relativism, concluzia că tot ce se întâmplă de jur-împrejur se reduce la „emanaţie" *subiectivă* e a rămâne în afara spiritului Zen, pentru care „subiectul" e la fel de iluzoriu ca şi fenomenele pe care le percepe.

În încheiere, dă-mi voie să-ţi fac unele mărturisiri prieteneşti despre *facies*-ul meu spiritual în clipa de faţă. Am ajuns – cu antipatica bombăneală a vârstei – să nu mai suport categoria celor care *ştiu*. Mă irită şi mă plictisesc. Contaminat, întrucâtva, de clasificările tale numerice, am stabilit că există trei feluri insuportabile de a şti. Mai întâi, îi am în minte pe cei care *ştiu că Dumnezeu există*. Atenţie: nu e vorba de cei care *cred* în existenţa Lui, ci de aceia care, înţepeniţi în betonul unei certitudini „lucrative" (căci duce direct în Rai…), nu mai au întrebări, nu-şi mai continuă căutarea, nu mai au conştiinţa propriilor limite cognitive. Credinţa lor nu se mai poate numi „credinţă", „credit" acordat unei Instanţe Supreme aflate, prin definiţie, dincolo de orizontul înţelegerii obişnuite. Credinţa lor e „ştiinţă". Adică ecuaţie rezolvată, evidenţă pusă deoparte, colecţie de legi prestigioase, în drum spre premiul Nobel… Găsim astfel de „aşezări" şi în tagma teologiei instituţionale (un soi de *rezervaţie a edificării* norocoase), şi în aceea, mai curând candidă, a „credincioşilor" de rând, eroi – cum ar fi spus părintele

Scrima – ai „ortopraxiei”, cu happy-end garantat. Ce reproşez acestui mod de „a şti”? Cum ai spune tu, „încremenirea în proiect”. Viaţa spirituală, în aceste condiţii, nu mai este efort, forţare vitală a „uşilor” divine, interoga tivita te neodihnită, nevoie de sens (şi de dialog cu Izvorul sensului): e doar o „asigurare pe viaţă” (pe viaţa de aici şi de dincolo!), o „tehnică”, o „strategie” mântuitoare, fără nelinişti, fără risc, fără dubiu. Şi totuşi, Evangheliile, citite conştiincios, nu recomandă o astfel de atitudine. Iisus se recomandă ca fiind „Calea, Adevărul şi Viaţa”. Niciun element al acestei „treimi” nu e de lepădat: „Ştiutorii” pe care îi bombăn se mulţumesc, confortabil, cu Adevărul. Odată „achiziţionat”, Calea devine futilă, iar Viaţa – o reţetă garantată. Rezultatul? Somnolenţă spirituală, schematism interior, surâs căldicel, dogmatism drastic. Pasaje esenţiale ale textului sacru sunt lăsate deoparte sau „manipulate” apologetic. „Cred, Doamne, ajută necredinţei mele! (Marcu 9, 24) – de pildă. Dar Iisus însuşi, Fiul lui Dumnezeu (şi al Omului!), dă o neaşteptată probă de disperată incertitudine: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” – strigă El de pe cruce (Matei 27, 46). Nu e o invitaţie la îndoială fundamentală, ci un mod de a semnala şi o legitimă dimensiune *agonală* (luptătoare) a credinţei, atunci când omul (căci Iisus e *şi* om) se confruntă cu patosul vieţii şi al morţii. Mai există şi Iov, care nu ezită să ceară apăsat lui Dumnezeu o explicaţie „rezonabilă”, ca să poată înţelege drama enormelor lui suferinţe omeneşti – o dramă fără legătură cu vreo „cădere” personală. Iar Dumnezeu îi răspunde. Ba chiar preferă nelămurirea lui frazeologiei „edificate” a prietenilor care îi dau sfaturi cuminţi. Mai există şi textul Ecleziastului, nu prea frecventat de hermeneuţii „tradiţionali”, în ciuda autorităţii lui canonice: mintea omului „nu este în stare să cuprindă în ea, de la un capăt la altul, lucrarea Domnului” (3, 11). Sau: „[…] îmi dau bine seama că nimeni nu e-n stare, oricât ar încerca, să înţeleagă ce se petrece sub soare. Nici măcar înţeleptul

nu poate să se lămurească, oricât ar zice el că poate" (8, 17). (Am citat după traducerea lui Petru Creţia.) încununarea acestei smerite măsuri, când e vorba de capacitatea omului de a gestiona fără rest dialogul cu lumea lui Dumnezeu şi cu Dumnezeu însuşi, este „teologia apofatică" a lui Dionisie Areopagitul: un „program" cognitiv care nu îşi propune să avanseze spre „Polul Plus" prin cumul *afirmativ*, dat fiind că are drept ţintă o realitate – prin natura ei – de necunoscut. Drumul optim este, în acest caz, unul „negativ", un discurs care valorifică ignoranţa (*agnosia*). Iată comentariul marelui teolog ortodox Vladimir Lossky:

„[…] Orice cunoaştere are drept obiect *ceea ce este*; or Dumnezeu e dincolo de tot ceea ce există. Pentru a te apropia de El, trebuie să negi tot ceea ce îi este inferior, adică tot ceea ce este. Dacă, văzându-l pe Dumnezeu, cunoşti ceea ce vezi, nu pe Dumnezeu însuşi l-ai văzut, ci ceva de ordin inteligibil, adică ceva care îi este inferior. Numai prin ignoranţă îl cunoşti pe Cel care e deasupra tuturor cognoscibilelor posibile".

Acest mod de a aproxima Absolutul apare, spectaculos, în mai toate marile tradiţiile religioase ale lumii. Islamul sufit, de pildă, consideră că cine crede ca a ajuns să-L cunoască pe Dumnezeu este direct „păcătos", păcatul fiind echivalent cu deturnarea adevărului. Dar iată cum începe şi cartea de căpătâi a Taoismului (apărută la Humanitas, acum câţiva ani, în traducerea lui Dinu Luca): „Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao, numele care poate fi numit nu este eternul nume…" Şi mai la vale: „A şti să nu ştii cel mai bine este…"

A doua categorie de „ştiutori" greu de suportat din punctul meu de vedere este replica simetrică a primei categorii: e „Biserica" celor care *ştiu că Dumnezeu nu există*. Spun „Biserică", pentru că, în ciuda aparentului ei spirit ştiinţific, avem de a face tot cu un soi de „teologie", doar că una răsturnată. Dovezi că *nu* există Dumnezeu există la fel de puţin pe cât de puţin există dovezi

empirice, logice, „ontologice” care să probeze irefutabil existenţa Lui. Asta îmi aminteşte de o vorbă nu doar hazoasă, dar, în fond, adâncă, a lui Henri Wald: „Sunt credincios: *cred* că nu există Dumnezeu!” Un fel de a spune că ateismul e tot o specie a religiei: la fel de radicală, de nedialogabilă, de suficientă spiritualmente ca orice deviere fundamentalistă a credinţei. Deşi există şi oameni de ştiinţă (de tip Fritjof Capra, sau, mai nou, Francis S. Collins) pentru care antinomia „ştiinţă-credinţă” ţine de o abuzivă ideologie „raţionalistă”, fără legătură cu raţiunea însăşi. Cele două domenii au ce să-şi spună unul altuia. Oricum, pentru a mă lămuri, cât de cât, cum stau lucrurile cu Doamne-Doamne, nu sunt de loc tentat să apelez la Stephen Hawking sau la Richard Dawkins… Prefer compania unor domni ca Maxim Mărturisitorul, Ioan Gură de Aur, Blaise Pascal sau Søren Kierkegaard…

A treia categorie de „ştiutori”, mai simpatică, totuşi, decât celelalte două (fie şi numai pentru că acolo te percep şi pe tine în clipa de faţă), este a acelora care caută şi găsesc „soluţii mixte”, ingenioase psihologic şi speculativ, pentru a întemeia evocarea lui Dumnezeu pe o terminologie digerabilă intelectual. „Dumnezeu există” – spui tu. Dar nu în puzderia de metafore cereşti ale „specialiştilor”. Dumnezeu e în infinitul nostru lăuntric, e „principiul aprioric al conduitei noastre”. Gata! L-ai găsit! În contrast cu „fumisteriile” unor abstractori de chintesenţă ca de-alde Corbin (căruia îi amendezi limbajul, ca şi când el ar fi literal, iar nu simbolic). Adevărul e că te afli în bună companie. Şi Carl Gustav Jung spune undeva că „Dumnezeu este un produs al abisului inconştient al eului”, că e un „arhetip al totalităţii”, asumabil, ca atare, drept *pattern* al comportamentului nostru. (Am fost plăcut surprins să găsesc, pe un site ortodox, texte ale părintelui Galeriu în care psihanaliza în general şi Carl Gustav Jung în special beneficiază de o neaşteptată şi receptivă deschidere. Jung, spune Părintele, „La mărturisit pe Dumnezeu, în felul lui”.)

Dar, dragă Gabriel, eu nici cu aceste construcţii „împăciuitoare” nu mă pot acomoda. Şi atunci, unde mă aflu? Simplu spus, mă situez – orgolios? – în afara orgoliului de a şti. Prefer ipostaza *căutătorului*. Adică a aceluia care nu crede că dispune de instrumentarul necesar pentru a identifica răspunsul *definitiv* la întrebările ultime. Pe mine – şi cred că pe mulţi alţii – nu „găsirea” mă îmbogăţeşte, ci *drumul* nesfârşit spre orizontul ei: calea, parcursul, tatonarea. M-a ajutat enorm să mă definesc astfel întâlnirea cu părintele André Scrima, care obişnuia să opună „instalării” prepotente în certitudini dogmatice „itineranţa”, interogaţia îndrăzneaţă şi tenace, modelarea de sine la care obligă veghea lăuntrică, privirea aţintită neabătut spre orizontul de neatins al „întunericului supraluminos” în care palpită Adevărul. Părintele recomanda, în acest context, să cauţi mai degrabă vecinătatea celor care au aceleaşi întrebări cu tine, decât pe aceea a deţinătorilor de răspunsuri. Sper să nu sune insolent: nu vreau să găsesc Adevărul înainte de a fi epuizat toate meandrele neliniştilor mele şi de a fi frământat, până la frăgezime, aluatul propriilor mele tenebre. Aş putea găsi şi o formulă mai convenabilă: nu vreau să găsesc Adevărul înainte de a-l fi meritat! A-l merita înseamnă a fi *pregătit* pentru întâlnirea cu el, adică a fi zăbovit îndeajuns în teritoriul autenticităţii, al scrutării de sine, al călătoriei transfiguratoare, al aspiraţiei, al speranţei. Şi a evita, grijuliu, suspendarea prematură, nerăbdătoare, a *drumului*, crezând că i-ai atins capătul. Din punctul meu de vedere, primele două categorii de „ştiutori” eşuează în *faşt-food*… Iar a treia în mulţumire de sine. Prefer *foamea*, alergarea înfometată spre masa cea de taină şi aşteptarea nesigură (pentru că neprogramabilă) a întâlnirii. Prefer să-L caut toată viaţa (ba sper chiar şi după moarte) pe Dumnezeu, decât să-l iau în posesie după regulile şi limitele mele pământeşti. Şi nu cred că există căutare mai profitabilă, mai aventuroasă, mai îmbogăţitoare, mai împlinitoare pentru om decât căutarea

neîntreruptă a lui Dumnezeu. Căutarea

„Denegăsitului”! N-ai să crezi: tot făcând ordine în labirintul arhivei mele private, am dat, într-un jurnal, peste următoarea însemnare: „Vineri, 27 iunie 1969. (Nu împlinisem încă 21 de ani…) Dumnezeu e ca o cetate. Trebuie mereu asediată”. Subscriu. Asediul mi se pare mai solicitant, mai „formativ” decât victoria, urmată de o „instalare” odihnitoare…

Încă două lucruri şi mă opresc, urmând să închei „bucla” cu o finală reverenţă dinaintea temei noastre. Mi-am amintit, brusc, de un pasaj din textul „Introducere la dor” al domnului Noica. Maestrul nostru se întreba dacă termenul german *Sehnsucht*, folosit, uneori, ca echivalent pentru românescul „dor”, nu s-ar putea traduce prin expresia „căutare de negăsire” (pornind de la *suchen* şi *sehnen*). Sunt norocos! Despre asta e vorba! Prefer să caut, optimist şi răbdător, negăsirea, decât să găsesc, pripit, necăutatul! în termeni arghezieni, prefer, în devotamentul meu pentru *Cale*, să văd, în apogeul ei, Silueta divină, dar să murmur în gând „logodnică de-a pururi, soţie niciodată”… Cu alte cuvinte, nu pot avea, suveran, tupeul unei însoţiri „instituţionale”, pe picior de egalitate. Dar pot să-mi doresc o conlocuire pură, lăsând mereu deschisă perspectiva transmundană a identităţii dintre căutarea mea şi consimţirea Celui căutat. Altfel spus: până la consimţire şi „posesiune”, dorul e „aşezarea” cea mai potrivită…

Mă văd, de asemenea, confirmat, retrospectiv, de analizele pe care le-am dedicat, cu ani în urmă, parabolelor lui Iisus. Mi-am dat atunci seama, cu probe masive, că simultaneitatea paradoxală dintre *dezvăluire* şi *ascundere* e o temă-cheie a Scripturii. Făclia revelaţiei nu trebuie pusă „sub obroc”, dar există un mister al „uşilor”, care se deschid sau rămân închise, care sunt primitoare, dar pot fi şi strâmte, care se potrivesc şi cu risipa fiului cel „ieşit” din casa părintească, dar şi cu sterilitatea resentimentară a fiului rămas între uşile ţanţoşe ale

propriei „cuminţenii”. „Bate şi ţi se va deschide!” – spune textul scripturar. Ei bine, eu unul mă ocup cu „bătutul”. „Deschiderea” e lotul Gazdei! Şi nu-mi doresc ca ea să fie o simplă formă de politeţe…

Şi acum: cum legăm toate astea de subiectul propriu-zis al „turnirului” nostru? Cum tratăm eventuala frustrare a cititorilor? Răspunsul meu ar fi că tocmai o „frustrare” benefică, provocatoare, neîngrădită am vrut să obţinem. Nu răspunsuri adormitoare, nu fasoane pedagogice, nu definiţii de bibliotecă, bune de pus în raft, de îngropat în vreun tratat sau de pus la butonieră ca semn de competenţă filosofică ne-am dorit. Nu ne-am făcut iluzia că vom clarifica o dată pentru totdeauna problema destinului. Tot ce putem spera e să fi dirijat atenţia fiecăruia spre sensul, rostul şi ordinea vieţii proprii şi a lumii. Să dăm substanţă şi imbold întrebărilor pe care trebuie să ni le punem ca să nu trăim „în orb”: cum să pricepem ceea ce ni se întâmplă, cum să domesticim hazardul, cum să ne modelăm limitele, cum să trecem prin şi peste încercări de tot felul, cum să fim simultan luaţi prin surprindere de împrejurările vieţii şi să ni le asumăm calm şi productiv. Nu ne-am propus să oferim un „reţetar” existenţial care să dizolve insomniile, ci, dimpotrivă, să stimulăm o *trezie* dinamică, o *ofensivă* mentală hrănitoare, la egală distanţă de resemnare şi de fudulie. Căci, vorba cronicarului, nu e alta mai frumoasă şi mai de folos în toată viaţa omului zăbavă… decât căutarea destinului propriu.

Îţi mulţumesc mult că m-ai adus să fac ceea ce nu mai speram să fac şi sper că ne mai rămân încă destule perplexităţi fertile de care să ne ocupăm în continuare, înainte să dăm ochii cu tăcerea limpezitoare de dincolo…

Andrei

II. RESTITUIRI

ANDREI PLEŞU

Paisprezece înseninări despre destin

La început a fost sfârşitul…

Întrebarea sub al cărei imbold lucrează omul de

ştiinţă este „*de ce*?”. O întrebare anticipată de curiozitatea candidă a copiilor, mereu uimiţi de fenomenele care îi înconjoară, mereu doritori de răspunsuri prompte şi competente din partea adulţilor: de ce se face noaptea întuneric, de ce îngheaţă apa, de ce dormim etc. „De ce” e „motorul de căutare” al tuturor explicaţiilor, iar „explicaţia” e percepută, de regulă, ca identificare a *cauzelor*. A înţelege lumea e a face un inventar cât mai complet al felului în care este ea alcătuită şi, în primul rând, al cauzelor care stau la *originea* ei: cauzele *lucrurilor* existente şi ale *proceselor* care au loc în jurul nostru. Încercăm să înţelegem *modul de apariţie* şi *modul de funcţionare* ale realului, cu alte cuvinte „legile” lui.

Întrebarea pe care ştiinţa *nu* şi-o pune (şi, în fond, nu crede necesar şi rezonabil să şi-o pună) este „la ce bun?”, „spre ce ţintă?” Nu „din ce cauză?”, ci „în ce scop?”. Nu un „de ce” *cauzal*, ci unul *final*. Acest tip de interogaţie e alocat religiilor şi metafizicii: „de ce mai curând există ceva decât nimic?” încotro ne îndreptăm? Care e „proiectul” universului? Care e *sensul* realului? Sunt întrebări despre *rostul* lucrurilor, nu despre „mecanica” lor. Sunt întrebări (în cazul religiei) despre *intenţia fondatoare* a lumii create. Există o asemenea intenţie? Şi dacă da, poate fi ea aproximată? Iar dacă nu, cum putem evita sentimentul absurdului existenţial? Ne putem declara satisfăcuţi cu gândul că tot ceea ce există este o întruchipare a hazardului, împlinire aleatorie a unei probabilităţi minimale sau expresia lineară a unei legităţi abstracte şi oarbe? Pe scurt: există un *înţeles* al lumii? Şi care ar putea fi *subînţelesul* acestui înţeles?

La nivel microcosmic, toate aceste întrebări deschid problema *destinului* individual. Are viaţa fiecăruia dintre noi un *sens* (ceea ce, la propriu, înseamnă o *direcţie*), o finalitate? Despre *cauzele* ei avem o imagine (parţială) datorită ştiinţelor de azi. Dar despre *scopul* ei? Sau scopul e ceva pe care *noi* îl adăugăm, în mod liber, intervalului de timp care ne e „dat”?

Aristotelic vorbind, destinul e un răspuns la întrebarea despre „cauza finală” a vieţii, despre felul în care lucrează această cauză finală pentru a organiza, în chip adecvat, parcursul biografic al fiecăruia. Destinul ar putea fi, pentru alcătuirea vieţii noastre, ceea ce este logica pentru gândire: setul de reguli care duc de la premisă la concluzie.

Lumea ştiinţei evacuează problema finalităţii ca fiind inabordabilă cu instrumentarul raţiunii curente şi, ca atare, irelevantă. Nu putem vorbi despre ceva prescris şi, deci, predictibil. În cel mai bun caz putem tatona graniţele „calculabilului”. Putem afla cauzele unui fenomen, putem anticipa, pornind de la ele, graficul – virtual sau real – al desfăşurării lui, dar nu mergem până la a ne pune problema amplasamentului lui, a rostului lui în economia Fiinţei. Ştim de ce ninge şi ştim ce efecte poate avea ninsoarea. Eventual, putem şi prevedea momentul declanşării ei, amploarea ei, durata ei. Dar nu ştim – şi din unghi raţional-pragmatic nici nu ne interesează – unde se situează ninsoarea între meteorologie, lirism, simbolism, „soartă”. Cum se intersectează existenţa ninsorii cu metabolismul cosmic, cu *ordinea* complicată a lumilor, cu semnificaţia globală a cosmosului. Şi cu destinul particular al unor inşi a căror viaţă a fost modificată, marcată, poate scurtată de o anumită experienţă a zăpezii. Zăpada e, cu siguranţă, altceva pentru mine şi pentru Nansen. Sau pentru Edmund Hillary. Sau pentru un arab care o vede pentru prima oară în viaţă. Ştim cum ne reproducem, dar simţim, în plus, nevoia să pricepem de ce „fenomenul” se petrece într-o variantă care include exaltanta (şi primejdioasa) dimensiune a plăcerii, cu rezultate morale, sociale, psihologice, religioase greu analizabile. Ne putem întreba şi de ce mecanismul recuperării energetice e legat, necesarmente, de somn. Şi toate astea sunt doar împrejurări fizice imediate, conjuncturi „banale”. Dar viaţa noastră are „mistere” mai mari şi mai semnificative.

Fapt e că nu putem înţelege cu adevărat ceva fără să

includem, în înţelegerea noastră, cunoaşterea sensului, a finalităţii. Finalitatea este, în definitiv, parte a cauzalităţii, căci nu există început fără prefigurarea ţintei, a sfârşitului. Pe de altă parte, e limpede că finalitatea e, adesea, partea necunoscută, obscură, a cauzalităţii. Atunci însă se pune problema dacă nu cumva numim „cauză" doar o *jumătate* din „explicaţia" unui fenomen. Cealaltă jumătate se pierde în nebuloasa scopului. Religiile rezolvă lucrurile transferând competenţa finalităţii în sfera competenţei divine, singura care – ca Providenţă – deţine cunoaşterea ansamblurilor şi, în consecinţă, poate gândi, până la capăt, dimensiunea finală a cauzalităţii. Nu asta înseamnă oare „La început a fost Cuvântul"? Căci „Logos" nu înseamnă doar Cuvânt, discurs, ci şi „raţiune", ordine universală, lege, raţiune de a fi, temei. Ba chiar destin, rost. Pe urmele lui Constantin Noica am putea propune traducerea celebrei sintagme prin „La început a fost Rostul" (jucând pe sursa *rostrum* a termenului românesc, legată de „rostire", dar şi de „rostuire" şi „rost"). Inteligenţa supremă n-ar fi avut iniţiativa Creaţiei, dacă n-ar fi avut, mai întâi, reprezentarea integrală a *sensului* ei. Iar dacă sensul se exprimă ca finalitate, ca înţeles şi încheiere necesară a lumii, atunci putem spune că „ideea originară" e de nedespărţit de ideea finală a lucrurilor: „La început a fost Sfârşitul!" O presupoziţie care poate fi punctul de lansaj pentru o posibilă teorie a destinului.

(Comentariu provocat de lectura primelor pagini din Paul Jaeger, *Vorsehung*: *Beiträge zur Schicksalstrage*, Karlsruhe, 19 x3.)

Destin. Aventurile unui concept

Antichitatea greco-romană punea totul pe seama destinului. Până şi voinţa zeilor. Destinul era instanţa supremă, chiar dacă, sub impactul unui politeism tradiţional, el adopta un „deghizament" onomastic divers: *Tyche*, *Heimarmene*, *Moira*, *Aisa*, *Pronoia*, *Pe promene*, *Ananke*, *Fortuna*, *Fatum* ş.a. Fiecare dintre aceste „întruchipări" avea un profil distinct, specific, dar toate

laolaltă trimiteau spre acelaşi gând: viaţa noastră este reflexul unei „necesităţi” venite din afara ei şi lăsând libertăţii individuale (cu nuanţe elaborate diferit de la o şcoală filosofică la alta) un spaţiu de joc mai mult sau mai puţin restrâns, dar, în orice caz, insuficient pentru a îngădui autonomia necondiţionată a individului. Şi în mediul elen, şi în cel latin, oamenii simţeau – ca şi azi, cred – că li se întâmplă, adesea, lucruri care nu depind de propriile opţiuni. Şi noi simţim că trăim, zi de zi, experienţe care par dinainte hotărâte, decretate, impuse. Nu putem face întotdeauna ce vrem sau cum vrem. Ne vedem, în anumite împrejurări, blocaţi, dominaţi de un curs al evenimentelor pe care nu l-am ales şi pe care nu-l controlăm, luaţi prin surprindere, deturnaţi de la o decizie anumită sau, dimpotrivă, „teleghidaţi” spre un anumit parcurs, aşa încât episodicul „întâmplător” ne marchează viaţa, cu consecinţe pe termen lung, ne defineşte, ne modelează. Uneori, simţim „unicatul” destinului nostru, calitatea lui de a ne fi „propriu”, numai al nostru, alteori simţim apartenenţa noastră ineluctabilă la un destin colectiv, în care suntem absorbiţi.

Odo Marquard, un mare filosof german contemporan, mai puţin frecventat decât ar merita, spre deosebire de unii colegi ai săi mai *trendy*, a schiţat, pornind de la aceste constatări, o mică istorie a destinului, din momentul suveranităţii sale precreştine până la tendinţa modernă de emancipare de sub autoritatea lui. Între cele două capete de pod, avem, desigur, în Europa, episodul creştin, care a transformat destinul într-o idee defunctă. Creştinul e deasupra destinului, după cum e deasupra astrelor. Viaţa lui e în mâinile lui Dumnezeu, Atotputernicul, Atoatefăcătorul, Atotştiutorul. După Hristos, destinul capătă alt nume: *Providenţă*. Ea ne dăruieşte atâta libertate câtă suntem în stare să administrăm cu discernământ, dar „face jocurile” când e vorba de „economia” lumii şi a persoanei. Într-un anumit sens, noutatea creştinismului pare să simplifice tabloul vieţilor

noastre. Dar această noutate nu e lipsită de provocări şi derive. Monumentalitatea Providenţei creează erezia predestinării, iar problema răului erodează lent, dar „fatal”, portretul Creatorului. Încet-încet, teodiceea se confruntă cu o „dilemă” inconfortabilă: „*Şi Deus, unde malum*?” (Dacă există Dumnezeu, atunci de unde vine răul?) De la această întrebare începe procesul „morţii lui Dumnezeu”, proclamate de Nietzsche. Odo Marquard încearcă să reconstituie „etapele” acestei dramatice e (în) voluţii: 1) Dumnezeu ca *Potenţia Absoluta*; 2) Dumnezeu ca *Deus Absconditus* (inaccesibil, tainic, inexprimabil); 3) Dumnezeu ca *Deus Emeritus* (-*Otiosus*): retras din metabolismul creaţiei sale, dispus să lase totul la libera alegere a creaturii sale; şi 4) Dumnezeu defunct, ceea ce aduce în scenă ideea unei teologii încă necesare (şi legitime), dar „fără Dumnezeu”.

Asistăm, prin urmare, şi la „moartea destinului”, şi la „moartea lui Dumnezeu”. Cu ce rămânem? Cu prestigiul solitar al omului. El urmează să fie, de-aici înainte, începutul şi sfârşitul, cel care decide tot, face tot, controlează tot. „Îşi ia soarta în propriile mâini”, e făuritorul istoriei (Marx), agentul tuturor schimbărilor, al tuturor „planurilor” de viitor, al unei sacrosancte ordini planetare. Rol greu, pentru că, din păcate, omului îi lipsesc atributele „absolutului”: vine pe lume găsind o realitate gata făcută (anterioară existenţei sale) şi nu poate garanta că efectele faptelor sale vor fi, pe termen lung, cele scontate. E muritor şi prizonier în teritoriul limitelor proprii. Nu e atotcunoscător, nu e atotputernic, nu e cuplat nici la „principiul” lumii (adică la începutul ei), nici la finalitatea ei ultimă. Pe acest fundal, spune Odo Marquard, asistăm la o revenire – sub camuflaj – a unor forme de determinism care iau locul „sorţii”. „Defatalizarea” (oficială) a realului eşuează în „refatalizarea” lui (neoficială); tema destinului şi a Providenţei reintră în scenă cu alte haine: ele se insinuează, de pildă, în literatură şi în estetică (devin, aşadar, teme *culturale*), dar

îşi inventează şi „legi” de substituţie. „Destin” şi idol devine *„progresul”*, înţeles ca perspectivă inconturnabilă a modernităţii europene, destin şi idoli devin *ideologiile* care nu tolerează abateri, destin devine instrumentalizarea persoanei în numele „umanităţii”, destin devine *tehnologia*. Unei teologii fără Dumnezeu pare să-i urmeze o antropologie fără om, deşi totul a început cu o flatantă proiecţie a omului pe cerul libertăţii sale nemărginite. În aceste condiţii, putem vorbi cu adevărat despre „sfârşitul destinului”, despre evacuarea ideii de destin, după „modelul” „sfârşitului” lui Dumnezeu? Sau vom redescoperi politeismul antic al unei predeterminări cu nume multiple, care aşteaptă să o înţelegem şi să o asumăm?

(Pentru detalii, cf. Odo Marquard, „Ende des Schicksals?”, în idem, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart, 1981, pp. 67 – 90.)

Notă despre destin şi feminitate

Zeităţile destinului sunt, de regulă, în toate religiile, *feminine*. E, poate, o primă indicaţie despre *natura* a ceea ce numim destin. Destinul este, s-ar zice, componenta feminină a vieţii, „farmecul” ei, un amestec de provocare, vrajă, ispită primejdioasă, protecţie maternă, imprevizibil, autoritate capricioasă, slăbiciune, maleabilitate, pedagogie (tandră sau severă), vocaţie a slujirii (dar şi orgoliu al autonomiei), mister, nevoie de parteneriat (de la acuplare la construcţia unui proiect comun), instanţă a naşterii (şi a re-naşterii), spaţiu al intimităţii (dar şi al deschiderii spre alteritatea familiei şi a socializării), „înger” şi „demon”, sursă a „alegerii”, a participării, dar şi experienţă a „părăsirii”, prilej al rupturii şi al împăcării, model al „însoţirii”, apropiere absorbantă şi depărtare inaccesibilă, promisiune, risc, surpriză.

Legile naturii şi ale oamenilor au mai curând iradierea unei rigori de tip masculin, „patern”: geometrizează, cuantifică, „dictează” şi decid în chip univoc. Dumnezeu însuşi e masculin („Tatăl”), înainte de a

asuma dimensiunea iubirii, în speţă profilul Fecioarei şi al înţelepciunii (Sophia). Destinul ţine, însă, de sfera „mumelor”. E născut şi născător, *ţesător* de legi „discrete”, mai curând muzicale, nesistematizabile, alcătuind o multiplicitate de „cazuri”, o colecţie de „teste”, care pendulează între „necesar” şi „negociabil”. Destinul converteşte *„ordinea”* naturală (şi pe cea divină?) în *viaţă*, în dinamism imanent, în *armonie de inanalizabile*. E o coerenţă a inclasabilului…

„Feminitatea” tradiţională implică şi exerciţiul preparării şi al distribuirii *hranei*. „Activitatea” destinului se asociază cu gestul – nutritiv – al „porţionării” (cf. etimologia grecească *moira* – *meros*). Destinul fiecăruia e „porţia” care i-a fost dată, „lotul” lui, hrana care i se atribuie. „Porţia” se referă, firește, şi la cantitate (cât?), dar şi la „reţetă” (ce ingrediente, ce dozaj?). Destinul are, cu alte cuvinte, extensie, culoare şi gust. E „provizia” cu care plecăm la drum, care „ne ajunge” sau nu, pe care trebuie să contăm, fără iluzia unor „reaprovizionări” acomodante. Destinul livrează energie, dar poate fi şi toxic, indigest. Poate fi un „prea mult” sau „un prea puţin”. Poate „să ne placă” sau nu, să ne satisfacă lăcomia sau, dimpotrivă, să o inhibe, sau să o isterizeze. Mâncăm – existenţial – atât cât avem. Ne „mâncăm” soarta, care, la rândul ei, ne mănâncă. Şi noi suntem, deci, *porţia* destinului nostru, hrana lui. Avem ceva de dat „la schimb”. Suntem provocaţi la o „contraofertă”: a avea destin înseamnă *a fi hrănitor*.

Însemnări despre destin în fragmentele despre destin rămase de la Cicero se invocă un text al lui Posidonius ca probă că, uneori, chiar şi înţelepţii vorbesc despre soartă (*fatum*) când nu e cazul. Cicero e deferent faţă de Posidonius, care îi fusese profesor, dar nu se sfieşte să ironizeze uşurinţa cu care marele stoic ia în serios o întâmplare cu totul nesemnificativă. Textul invocat se referă la felul în care şi-a găsit moartea piratul Icadius. Aflat într-o peşteră, asupra lui se prăbuşește o stâncă

rebelă, care îi zdrobeşte picioarele. „Destin” – spune Posidonius. Căci dacă nu murea atunci, Icadius ar fi fost, ca pirat, executat mai târziu şi anume nu oricum, ci tocmai prin zdrobirea picioarelor (*crurifragium*), sentinţă curentă în epocă pentru răufăcători. „E ridicol!” – spune Cicero (*De fato*, III, 6). Şi dacă Icadius nu s-ar fi aflat în locul cu pricina, stânca ucigaşă tot ar fi căzut. E vorba, deci, de pură întâmplare (*fortuna*). De ce să folosim cuvinte mari, când avem la îndemână explicaţii naturale sau o simplă nimereală?

E limpede că Cicero, preocupat de buna desfăşurare a vieţii publice, încearcă să nu lase prea mult loc destinului, adică unei „autorităţi” care demobilizează fapta, substituindu-se voinţei individuale libere. Dacă totul e prescris, dacă ceea ce facem stă sub un „decret” inflexibil, atunci nu mai e cazul să vorbim de alegere, de responsabilitate, de decizie raţională, de merite sau defecte, de reuşite sau eşecuri. Nu putem fi lăudaţi pentru ce facem bine şi nici blamaţi pentru ce facem rău, de vreme ce nu facem decât ceea ce ne e „dat” să facem. În aceste condiţii, viaţa cetăţii e în pericol de disoluţie. O cetate puternică, viabilă, e o cetate ai cărei cetăţeni respectă normele comunitare în mod liber, optează, în mod liber şi chibzuit, pentru o comportare conformă cu regulile locului, asumă, pe bază de liber arbitru, o funcţionare civică adecvată. Altfel, ar fi o adunătură de vietăţi arbitrare, purtate de briza destinului în toate direcţiile, cu sau fără consimţământul lor. „Lenea”, „inacţiunea” devin, astfel, singura conduită legitimă: când, bolnav fiind, crezi că, indiferent dacă chemi sau nu doctorul, te vei vindeca sau vei muri, în funcţie de decizia destinului, atunci nu chemi doctorul şi nu întreprinzi nimic. Te laşi purtat, preluat, dirijat, fără nicio participare a eului propriu. Efortul personal, „tăria de caracter”, combativitatea, „speranţa” devin vorbe goale.

Prin urmare, Cicero gândeşte, aici, ca om politic. Ce le vom spune oare oamenilor? Că indiferent ce vor face,

totul e dinainte hotărât, sau că, dimpotrivă, stă în puterea lor să influenţeze mersul lucrurilor? Pedagogic şi social, Cicero are dreptate. Dar, în cazul povestioarei lui Posidonius despre piratul ucis de prăbuşirea unei stânci, el comite un sofism neaşteptat de facil. Problema nu e că fragmentul de stâncă urma să cadă oricum, potrivit unei legităţi mai curând naturale. Nu de „destinul" stâncii e vorba în text, ci de destinul lui Icadius. Ceea ce „sună" a destin în episodul cu pricina este că Icadius se găseşte în locul în care cade stânca, exact în clipa căderii ei. Când, la un cutremur, o cărămidă se desprinde dintr-o clădire şi cade la pământ, avem de-a face cu un fenomen explicabil aproape mecanic, printr-o relaţie simplă de la cauză la efect. Dar când Alexandru Ivasiuc, mergând pe trotuarul de lângă clădirea avariată, primeşte cărămida în moalele capului, avem, inevitabil, sentimentul unui „accident" semnificativ. Intersecţia de o zecime de secundă dintre traiectoria cărămizii şi creştetul lui Ivasiuc are o „rigoare", o „eficacitate" inconturnabilă, o pondere existenţială care nu mai poate fi redusă la capriciile zeiţei Fortuna, la ghinion orb, la stupiditatea hazardului. Da, cărămida ar fi căzut oricum. Dar Alexandru Ivasiuc putea muri altfel, altcândva, altundeva. E ceva misterios şi neliniştitor în această întâmplare, care ne îndreptăţeşte să deschidem, fără prejudecăţi, dar fără inhibiţii „de actualitate", problema destinului.

O primă observaţie pe care o putem face în marginea povestirii lui Posidonius este că termenul „destin" nu e potrivit când e vorba de „obiecte" neînsufleţite. Stânca nu are destin, ci se supune unor „agenţi" externi aparţinând ordinii naturale. Desprinderea ei din roca peşterii se produce când intervin anumite condiţii, explicabile prin structura fizică şi chimică a stratului geologic din care face parte. Putem, în schimb, să vorbim de „destin" când e vorba de fiinţe vii. Fără „însufleţire", adică fără dinamica imprescriptibilă a vieţii, fără libertatea de a alege nu există destin. Asta ar însemna că destinul e un fenomen colateral

al libertăţii, tot astfel cum libertatea apare uneori, paradoxal, ca manifestare a destinului. Aşadar, numai vietăţile au destin. Dar abia de-aici încolo încep dificultăţile. *Toate* vietăţile? Plantele au destin? Dar animalele? Unii spun că, în cazul regnurilor vii subumane, destinul nu se exprimă la nivelul individului, ci la nivelul speciei. Dar oamenii? Au toţi oamenii destin? Există – în plan uman – inşi care ilustrează mai curând specia, fără să parcurgă o traiectorie distinctă, fără să iasă deasupra gregarităţii, deasupra numărătorii statistice? Pe scurt: există oameni fără destin? Există destine „mici" şi destine „mari"?

Acesta e spaţiul interogativ în care trebuie să navigăm, dacă ne punem problema destinului. Şi suntem abia la început. Vom vedea, mai târziu, dacă a meritat să pornim la drum şi dacă e ceva de aflat la capătul lui.

Sensul vieţii

1. O viaţă în cuprinsul căreia întrebarea cu privire la sensul vieţii nu survine niciodată e o viaţă fără sens autonom. Viaţa tinde să aibă sens de îndată ce îţi pui problema sensului ei. Sau: a reflecta asupra sensului vieţii poate fi, în sine, un sens de viaţă.

2. Întrebarea cu privire la sensul vieţii nu trebuie să se substituie faptului de a trăi. Ea trebuie să însoţească existenţa, nu să o suspende. Cu alte cuvinte, întrebarea cu privire la sensul vieţii nu trebuie să devină singurul conţinut de viaţă al celui care şi-o pune. Fără întrebarea cu privire la sensul vieţii, viaţa devine un fapt statistic. Dacă însă întrebarea devine inflaţionară, viaţa devine o subspecie a stuporii.

3. Dacă, prin absurd, un geniu, un sfânt sau un zeu ar face o afirmaţie generală cu privire la sensul vieţii (o propoziţie asertorică, univocă, de tipul

„Sensul vieţii este X"), ceea ce ar urma ar fi moartea termică a sufletelor. S-ar ajunge la reţetar şi directivă. Nu ne-ar rămâne decât execuţia mecanică, stahanovismul etic, înregimentarea. Toţi am porni în turmă către un sens

comun, fără mister şi fără chip. Nu există sens de viaţă colectiv.

4. Nimeni nu se poate pronunţa pertinent asupra sensului vieţii altuia. Căutarea şi împlinirea unui sens de viaţă e o întreprindere strict personală. Fiecare viaţă are sensul ei particular, datele ei irepetabile, orizontul ei unic de realizare.

5. Nu poţi primi un sens de viaţă din afara ta. Nimeni nu poate da altuia un sens de viaţă şi nu se poate impune ca sens de viaţă al altuia. În general, sensul unei vieţi nu e ceva care „se dă" sau pe care ţi-l dai (Noica: „Spui că viaţa n-are sens? Cu atât mai bine: dă-i tu unul!"). A-ţi „da" un sens înseamnă a evacua episodul esenţial al constituirii sensului: căutarea. Sensul trebuie găsit, nu confecţionat, propus experimental, definit pedagogic.

6. Confuzia curentă care afectează dezbaterea despre sensul vieţii este confuzia dintre „sens" şi „program". Majoritatea oamenilor înclină să creadă că un onorabil program de viaţă (întemeierea unei familii, realizarea profesională, datoria faţă de comunitate etc.) are substanţa necesară pentru a se constitui în sens de viaţă. În realitate, e vorba de simple „obiective", rezonabile, a căror împlinire lasă nerezolvată problema sensului, dacă nu cumva o amplifică în mod dramatic. Întrebarea cu privire la sensul vieţii apare, în toată spectrala ei nuditate, de îndată ce (şi tocmai pentru că) ţi-ai îndeplinit toate obiectivele.

7. Întrebarea cu privire la sensul vieţii nu are decât de câştigat de pe urma întârzierii răspunsului. E preferabil să trăieşti îndelung, sub febrilitatea întrebării, decât sub geometria plată a unui răspuns pripit. Când răspunsul apare prompt în imediata vecinătate a întrebării, înţelepciunea se retrage, ironic, îndărătul unei ideologii.

A-ţi da un sens?

„Cred că putem afirma, cu o întemeiere pur empirică, că una dintre funcţiile a ceea ce numim, în mod obişnuit, religie este să-l ajute pe om să se adapteze la realităţile

vieţii, să-i ofere un mod de a înţelege ceea ce i se întâmplă, să îi dea posibilitatea să se raporteze, într-un fel sau altul, la ceea îi apare drept propria soartă, drept destinul său.”[3]

Într-un dialog[4] * cu Umberto Eco despre „obsesia laică a noii Apocalipse”, cardinalul Carlo Maria

Martini e de părere că substanţa Apocalipsei e legată de ideea că istoria are un *sens*, nu e o simplă acumulare de fapte arbitrare. Sensul istoriei e *metaistoric*. E o finalitate, la care ne raportăm prin *speranţă*. Asta nu atenuează rostul contingenţei, ci, dimpotrivă, îi determină orizontul, o defineşte ca „loc etic” al unui proiect *orientat* (formularea mea, A.P.).

E evident că întrebarea fondatoare a religiei, a oricărei religii, e întrebarea despre sens. În alt plan, aceasta este, cum spune Helmer Ringgren, şi întrebarea fondatoare a oricărei speculaţii despre destin. Religia pune problema sensului global, „macro”, care întemeiază şi controlează lumea în ansamblul ei, destinul e problema sensului „micro”, individual, care defineşte şi justifică viaţa fiecărui om. E de la sine înţeles că cele două se suprapun, de vreme ce destinul particular, marca unui parcurs existenţial specific, trebuie, până la urmă, să se înscrie, într-un fel sau altul, în ordinea universală. Şi religia, şi tematica destinului includ postulatul *ordinii*. Nu putem trăi – în măsura în care avem nevoie de repere, de discernământ, de calmul interior al înţelegerii de sine şi de lume – pe fundalul unei filosofii a hazardului. Avem nevoie de conştiinţa unui rost ordonator al trecerii noastre prin viaţă, de o anumită „logică” a lucrurilor, de perspectiva unei „împliniri” responsabile, de semne convingătoare ale unui parcurs biografic ferit de intervenţia capricioasă a haosului. Cu alte cuvinte, nu putem trăi la întâmplare. Nu

3 Cf. Carlo Maria Martini, Umberto Eco, în ce cred cei care nu cred, Polirom, Iași, 2011, p. 23.

4 Helmer Ringgren, „The Problem of Fatalism“, în idem (ed.), Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature: Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the yth-yth of September, 1964, Almquist Be Wiksell, Stockholm, 1967, p. 7.

putem eluda trezia interogări vitălii noastre constitutive, nu ne putem „afirma” fără răspunsuri orientative, fără scopuri şi speranţe, fără un context integrator, adică fără un punct de sprijin din afara noastră, care, depăşindu-ne, să ne includă, totuşi.

Dar cum putem avea acces la „sens”? Dl Noica, cu aplombul său inconfundabil (dar uneori „frumoşist”, cum spunea el însuşi despre „cochetăriile” altora), ne-a comunicat, cândva, soluţia: „Găseşti că viaţa ta nu are sens? Foarte bine: dă-i tu unul!” Ar rezulta că sensul nu e „în firea lucrurilor”, nu e imanent, „dat” (urmând doar, eventual, să fie identificat ca atare). Sensul e produsul unei *decizii* private. Vrei sens? Propune-ţi unul! Eşti liber să-ţi alegi singur ţinta şi să te străduieşti, apoi, să o atingi. Sună nobil, eroic, provocator. Numai că acest elan „renascentist” implică unele presupoziţii discutabile. Mai întâi, sentimentul că a căuta un sens de viaţă e, pe de o parte, la dispoziţia necondiţionată a „liberului arbitru”, iar pe de alta, o simplă pornire de moment, o criză de „orgoliu” personal. Te trezeşti, brusc, în carenţă de „ideal”, şi atunci „răsfoieşti” printre paginile posibilului şi pui degetul pe paragraful care îţi convine… Cu alte cuvinte, căutarea unui sens nu deschide spre o întrebare de principiu, ci spre o sincopă conjuncturală, spre tribulaţiile interioare ale unui caz anumit, într-o situaţie anumită. Se lasă, în fond, deoparte „sensul” ideii de sens şi se caută o „ieşire” convenabilă, fără pretenţie de universalitate: soluţia *ta*. E modul lui Hippias de a „rezolva” întrebarea lui Socrate „ce este frumosul?”: „Frumosul e o fată frumoasă”. Dar cum poţi avea acces la sensul vieţii şi ce înseamnă, în general, „sens de viaţă”? Răspunsul domnului Noica: „Sensul vieţii e un program pe care ţi-l stabileşti singur! E ce socoteşti că ţi se potriveşte. Sensul e vieţii înseamnă o viaţă cu sens bine ales!” Socrate ar fi protestat…

O a doua problemă aduce în discuţie o observaţie dură a lui Noica însuşi, privind faimosul îndemn socratic

„Cunoaşte-te pe tine însuţi!” E un îndemn vid – obişnuia să spună. Important e *cine* eşti, care e, în mod real, identitatea ta. Dacă eşti Smerdeakov, cu ce te alegi aflând cine eşti? Mai ales că, Smerdeakov fiind, nu vezi nimic rău, nu vezi nicio problemă în a fi Smerdeakov… Dar în acest caz, ce efect poate avea decizia de a-ţi alege un sens de viaţă, un destin? Vei alege strict ceea ce alcătuirea ta lăuntrică îţi dictează să alegi. Vei alege, neliber, să-ţi „realizezi” firea, să te reproduci la infinit, să fii egal cu tine însuţi. Nu vei avea un destin, ci un „program” predeterminat, expresie gata făcută a naturii proprii. Smerdeakov alege „liber” să fie Smerdeakov.

În realitate, căutarea unui sens de viaţă nu are „sens” dacă nu e precedată de o intuiţie, fie şi subliminală, difuză, a unei *ordini* globale, în care „sensul” e *dat*, ca o componentă necesară, chiar dacă inevidentă, a biografiei individuale. Sensul nu „ţi-l dai”, ci îl găseşti, îl identifici (sau încerci să o faci), căutând coerenţa probabilă (sau măcar posibilă) a curgerii contingente a vieţii…

Drumul spre sine în Antichitatea târzie, când filosofii erau mai numeroşi decât profesorii de filosofie, iubitorul de înţelepciune era definit ca un truditor al modelării de sine. Nu ţi se cerea să cauţi o formă de cunoaştere generică, un adevăr „obiectiv”, străin de fiinţa ta, un adevăr fără efecte palpabile asupra modului tău de a fi. Nu pura instrucţie (înţeleasă ca strictă inventariere de informaţii sau ca acrobaţie de concepte) era sensul căutării filosofice, ci desăvârşirea interioară, identificarea unei soluţii de viaţă care să-ţi garanteze libertatea, echilibrul lăuntric, împlinirea existenţială, virtutea. Exerciţiul cunoaşterii avea sens câtă vreme el se putea converti în progres sufletesc. Cu alte cuvinte, cunoaşterea trebuia nu doar să te înveţe ceva, ci să te „salveze” omeneşte, să te *transforme*, să te apropie de versiunea optimă a firii tale. În limbaj creştin, s-ar fi spus că nu era de preţuit decât cunoaşterea „mântuitoare”. Filosofia se recomanda, aşadar, ca *drum*. Drum către armonia eului,

examinare de sine în vederea perfecţionării de sine. S-au scris pagini exaltante pe această temă, de la Platon la Epictet şi Marc Aureliu, de la Epicur la neoplatonici. Iată un faimos pasaj din Plotin:

„Dacă încă nu-ţi percepi frumuseţea proprie, procedează asemenea sculptorului care lucrează la o statuie pentru a o face să fie frumoasă: mai ciopleşte ici, mai netezeşte dincolo, mai curăţă unde e nevoie, până când iese la lumină chipul frumos al statuii. Tot astfel, înlătură şi tu ceea ce e de prisos, îndreaptă ce e strâmb, limpezeşte părţile umbroase şi nu conteni să-ţi sculptezi propria statuie, până când va străluci în tine lumina divină a virtuţii…”

Dar istoria filosofiei a părăsit, de mai multe secole, această specie a filosofării. Astăzi, filosoful vrea să se distingă mai curând prin *uitare de sine*: umblă la fineţuri chintesenţiale, afectează „rigoarea” ştiinţei, construieşte ample pagode terminologice, sisteme atotcuprinzătoare, cu atât mai valabile cu cât el e mai absent, ca persoană vie, din „tehnicitatea” lor. Înţeleptul antic se concentra, hipnotic, asupra ordinii lui interioare, asupra „stabilizării” umorilor curente, asupra unor procedee ale construcţiei de sine în perspectiva unei valorificări integrale a potenţialului individual, a nimbului lui de universalitate. „Specialistul” de azi slujeşte, infailibil, zeul aspru şi glacial al *competenţei*. E un „ştiutor”, un „expert” al discursului despre discursuri. Are tot atâta nevoie de biografie proprie şi de interlocutor, pe cât de puţină nevoie are căutătorul de înţelepciune de jargonul lui. E exponentul acru al unei minorităţi fascinate de micile ei dexterităţi analitice.

Cine parcurge însă marile texte ale Antichităţii privind grija de sine simte, la un moment dat, că ceva lipseşte. Chiar dacă predică eliberarea eului de registrul determinărilor contingente, „sculptarea” sinelui în vederea unei desăvârşiri dătătoare de „măreţie sufletească” şi de nobleţe iradiantă, înţelepciunea lumii greco-romane suferă, de la o vreme, de un soi de inflaţie a eului.

Preocuparea de sine riscă să instaureze, de jur-împrejurul persoanei, un tot mai apăsător spaţiu al singurătăţii. Şinele evacuează lumea. O pune între paranteze. Nu mai există decât sculptorul, modelul său ideal şi materia primă a viitoarei statui. Avem de-a face cu o titanomahie care se consumă într-un pustiu. Instanţa cu desăvârşire absentă e *Celălalt*. Ne putem reprezenta cu oarecare uşurinţă un „nevoitor" stoic străduindu-se de unul singur, cu ochii aţintiţi spre o perfecţiune care se poate dispensa de patosul comunitar, de zumzetul vital al „aproapelui", de freamătul indescifrabil al lumii pământeşti. A fost nevoie de „revoluţia" neotestamentară pentru ca imperativul „cunoaşterii de sine" şi al „sculptării de sine" să fie întregit cu acela al „iubirii aproapelui". Dintr-odată, lumea se repopulează. Efortul solitar se sprijină pe o solidaritate sufletească şi spirituală, fără de care un astfel de efort rămâne o simplă performanţă atletică. Naşterea lui Iisus e o şansă nesperată, exemplară, restauratoare, dată Celuilalt. Ea spune da „îngrijirii de sine", dar adaugă că nu poţi lucra de unul singur asupra lutului propriu. Că ai răspunderi şi dincolo de desăvârşirea ta. Că desăvârşirea ta e de neobţinut fără grija de celălalt. Că, mai mult, măsura desăvârşirii tale e modul cum înţelegi să te porţi cu semenii tăi. Că e musai ca, în timp ce te ocupi de perfecţionarea de sine, să te laşi sculptat şi de ceilalţi, să îngădui celorlalţi să-şi lase în tine urma lor. În sfârşit, că dalta cu care îţi netezeşti portretul ar fi mult mai stângace, dacă – vorba lui Salvador Dalî – alături de mâna ta n-ar intra în joc şi mâna unui înger…

E adevărat că şi monahul creştin pare, uneori, să fie echivalentul duhovnicesc al stoicului aplecat asupra sinelui propriu. Că şi el pare, uneori, un „împătimit" de mântuire, un aspirant singuratic la Rai. Dar asta deschide o altă dezbatere…

Destinul ca „necesitate narativă".

Orice discurs despre destin implică un anumit sentiment al „necesităţii": ceea ce se întâmplă *trebuia* să

se întâmple sau, din alt unghi, ceea ce *trebuie* să se întâmple chiar *se întâmplă*. Ar rezulta că tot ce se întâmplă e, într-un fel sau altul, *necesar*. Ideea displace profund naturilor „liberale”, luminate, marcate de spirit ştiinţific. Din punctul lor de vedere, tot ce se întâmplă are o cauză, iar această cauză e decelabilă raţional. Urmează distincţii inteligente între *fatalism* (superstiţios) şi *determinism* (natural), analize ale diverselor tipuri de cauzalitate (cauze „principale”, *declanşatoare*, pe de o parte, cauze co-laterale, care nu iniţiază, ci doar *favorizează*, pe de alta), dispute despre locul liberului arbitru în acţiunile noastre de zi cu zi, intervenţii teologale despre Providenţă ca versiune „corectă” a destinului (ceea ce se întâmplă este conlucrarea dintre voia lui Dumnezeu şi libertatea umană) etc.

Dar până şi firile „rezonabile” se trezesc, uneori, invocând, mai mult sau mai puţin articulat, tema destinului. Robert C. Solomon, fost profesor la Universitatea din Austin, Texas, rezumă astfel această situaţie:

„Pasibile în mod special să provoace reflecţii despre soartă sunt momentele cu aspect definitiv ale vieţii: naşterea, căsătoria, copiii, falimentul, izbucnirea războiului, catastrofele naturale şi, bineînţeles moartea. Cu totul fascinante sunt şi unele – aparent nesemnificative – întâlniri, coincidenţe, derapaje şi confuzii care, retrospectiv, se dovedesc sursă a unor importante consecinţe. […] Soarta, fatalitatea apar ca răspuns când suntem copleşiţi de întrebări de tipul: «De ce eu?», «De ce, dintre toţi, tocmai asupra noastră a căzut această povară?»”.

Se poate răspunde unor asemenea întrebări? Deocamdată, să admitem că ele circumscriu un teritoriu al necunoscutului, dacă nu chiar al denecunoscutului. Nu ştim, întotdeauna, de ce păţim ce păţim. Dar ca să ne apropiem de sfera destinului, trebuie, totuşi, să ne grăbim cu o precizare: ceea ce ni se cere este să asumăm

„neştiutul” nu ca pe o determinare opacă, nu ca pe o nebuloasă inconturnabilă, ci ca pe un *stimulent* care ne provoacă, ne ţine *atenţi*, ne cuplează, cutremurător, la mister… Ieşim, astfel, din terminologia „cauzalităţii”, a libertăţii frustrate, şi evoluăm spre o altă accepţie a destinului: destinul ca *structură* (inevidentă), ca temei „logic” al vieţii individuale, ca *simptom de coerenţă* al oricărei biografii, privite în *ansamblul* ei. În felul acesta, tema destinului nu se mai suprapune cu tema predeterminării, ci cu tema *deschiderii spre sens*. A aborda problema destinului e a te întreba asupra *ordinii interne* a vieţii proprii. Aşadar, nu „fatalism” la îndemână, ci *interogativitate*. Nu blocaj al libertăţii personale, ci aproximare a limitelor ei fireşti (sau suprafireşti…).

Cu alte cuvinte, „necesitatea” despre care ne vorbeşte destinul nu e una *cauzală* (destinul ca înlănţuire „fatală” de condiţionări convergente), ci, cu un termen pe care îl propune acelaşi profesor texan (mort subit, pe aeroportul din Zürich, unde trebuia să schimbe avionul), o *„necesitate narativă”*. E vorba de o încercare de a gândi parcursul unei vieţi în analogie cu desfăşurarea unui roman, cu „intriga” lui, cu „compoziţia” oricărui spectacol. Ansamblul are, fie că ne dăm seama sau nu, rotunjimea unei „poveşti” bine conduse, a unei „ţesături” bine cusute. Robert Solomon invocă imaginea nietzscheană a vieţii trăite ca operă de artă. Nu e vorba de vreun edulcorat estetism, ci de sentimentul statornic că eşti „agentul” şi „pacientul” unui traseu „organizat” armonic, „compus” după o regulă internă consecventă, chiar dacă include răsturnări neaşteptate de situaţie, salturi greu sistematizabile, subtile asocieri de divergenţe, prăbuşiri „nedrepte”, oferte, perplexităţi, capcane, iluzii şi euforii.

Destinul e, prin urmare, „literatura” subiacentă a vieţii noastre, „regia” ei ascunsă. Nu predeterminare, nu teleghidaj orb, nu „conspiraţie” duşmănoasă împotriva libertăţii noastre, ci felul în care suntem „povestiţi”, nu „de o străină gură”, ei. poate, de marele povestitor care a

inventat povestea întregii lumi.

Destinul ca ţesătură

Vorbeam despre „necesitatea narativă” care ar putea fi temeiul vieţilor noastre. Nu suntem prinşi, orbeşte, într-o reţea de cauze şi efecte „fatale”, ci integraţi într-o structură „epică”, într-un parcurs care include o „intrigă”, o suită de întâmplări semnificative, uneori stimulatoare, alteori destabilizatoare, într-o „poveste”, a cărei alcătuire nu se poate revela decât la încheierea „spectacolului”, înţeles ca destin, sensul vieţii noastre e coerenţa unei complicate (şi nu neapărat evidente) construcţii, combinând libertatea noastră de a alege cu „hazardul” ofertelor, ţinta vizată la nivel individual cu „ordinea” globală a lumii, scopurile personale cu „planul” Creaţiei. În prelungirea analogiei „destinnaraţiune”, se conturează, de asemenea, analogia „destin-ţesătură”. Suntem „ţesuţi” într-o „textilă” cosmică, sumă a „covoarelor” pe care le propune fiecare dintre noi, după anvergura, talentul, limitele şi străduinţele proprii. Tema e veche şi universală. Suntem un „fir” extras de Parce din „ghemul” universal (şi „retezat” tot de ele când se împlineşte sorocul). Suntem produsul unei încrengături de corzi verticale şi orizontale (urzeală şi bătaie), organizate prin suveica dinamică a liberului nostru arbitru.

Simbolismul ţesăturii implică o sumedenie de categorii co-laterale, de natură să provoace nuanţe şi asociaţii utile. Mai întâi categoria – ambiguă – a „*legăturilor*”: orice ţesătură e un ansamblu de fire *legate* între ele, o compoziţie, mai mult sau mai puţin armonioasă, ale cărei elemente se întrepătrund. A fi „ţesut” e, inevitabil, a fi „legat”. Dar asta poate fi, pe de o parte, semnul unui blocaj, al unei suspensii a libertăţii (se cunoaşte motivul marilor zei „legători”, care ştiu să îşi folosească puterea ca *înlănţuire* magică a supuşilor, ca acţiune paralizantă, inhibitorie, asupra iniţiativei lor), dar, pe de altă parte, şi manifestare a *ordinii* cosmice. Lumea „ţine” pentru că e „legată”. Are sens, pentru că e „reţea”,

interferenţă generalizată, interconexiune a tuturor părţilor ei. Înţelepciunea e asumare a acestei interconexiuni, „legământ" de colaborare cu ea. A i te opune e a „dezlănţui" haosul.

În sens rău, „legăturile" anulează orice formă de reactivitate; sunt născătoare de pasivitate, de toropeală, de subzistenţă „împiedicată". E bine să te dezlegi sau să fii „*dezlegat*" de ele (ceea ce constituie, în multe spaţii religioase, obiect al unor manevre rituale). Există, e drept, şi blocaje benefice. Daimonul socratic, mereu pregătit să-ţi spună ce să *nu* faci, pentru a nu devia de la bunul mers al lucrurilor – e un exemplu.

În sens bun, „legăturile" sunt garanţia *echităţii* lumii, expresia stabilităţii şi a predictibilităţii ei. Legături structurante sunt relaţiile de rudenie, solidarităţile comunitare, legile, cutumele, contractele de diverse feluri. Sau raportarea anagogică la sursa supremă a universului. A fi legat, în accepţiune pozitivă, e a trăi în chip tonifiant sentimentul *apartenenţei* la întreg.

Urzeala şi băteala unei ţesături reflectă împletirea dintre o tramă verticală *imuabilă* şi „disponibilitatea" *dinamică* a orizontalei. Cele două se întâlnesc în „*noduri*", la fel cum, în destinul individual, se întâlneşte „datul" inconturnabil cu flexibilitatea conjuncturilor şi a opţiunilor personale. Facem „noduri" pe „războiul de ţesut" al cosmosului. Iar moartea ce altceva este, dacă nu ieşirea noastră (temporară?) din joc, „deznodământul", înţeles ca eliberare de toate „legăturile" contingente. Sfârşeşti în „plasa" firii. Dar să ne reamintim că şi trezirea la adevăr e tot un fel de a fi „pescuit", prins în plasă, de „pescarul de oameni"…

„Familia" simbolică a ţesăturii deschide spre un arbore infinit de sensuri, convertibile în tot atâtea căi de abordare a temei destinului: labirint, arabesc, păienjeniş, şirag, ghirlandă, spirală, laţ, împletitură etc. „Simple metafore!" – se va spune. Da. Destinul e mai uşor de aproximat în termenii unor cuprinzătoare metafore. De

aceea am vorbit de „poveste”, de ţesătură, de „legături” şi „noduri”. Va veni momentul să vorbim şi despre „complexul marionetei” (A.K. Coomaraswamy) ca simbolică adiacentă.

Oricum, semantica ţesăturii se cuplează spectaculos cu „necesitatea narativă”. Dacă destinul e *text*, atunci se subînţelege că e, totodată, *ţesătură*. *Sutra* sanscrită, *sura* arabă, ca şi *textura* latină includ o simultană referinţă la „text”, „ţesătură”, „textilă”. Ne mişcăm, cu alte cuvinte, pe un drum prescris, dar la ţeserea căruia suntem invitaţi să participăm. Evoluăm între covor şi poveste.

Situaţii „destinate”?

Dacă e să procedăm empiric (şi o astfel de abordare nu se poate evita când e vorba de viaţa *imediată*, de experienţa *trăită* a „sensului”), ar fi instructiv să imaginăm o împrejurare *concretă*, de natură să deschidă interogaţia despre destin. Să zicem, de pildă, că un domn merge pe trotuar şi nu observă capacul ridicat al unui canal, aflat pe direcţia sa de deplasare. Se împiedică şi cade, îşi rupe un picior şi e transportat de urgenţă la spital. Acolo primeşte îngrijirile curente, dar, printre infirmiere, se distinge o doamnă, sau domnişoară, care atrage atenţia pacientului prin înfăţişarea, sensibilitatea şi eficienţa ei. Între cei doi se înfiripă o relaţie de simpatie, care evoluează spre seducţie reciprocă şi, în final, spre căsătorie. Se naşte, astfel, o familie, al cărei punct de plecare a fost capacul „rebel” al canalului de pe trotuar. Să complicăm puţin lucrurile, presupunând şi că infirmiera nu era angajata permanentă a spitalului, ci doar transferată temporar în echipă, exact atât cât să fie de faţă la internarea personajului nostru…

E important să observăm şi că, în ziua accidentului „fatal”, mulţi alţi trecători s-au confruntat cu obstacolul creat de neglijenţa lucrătorilor de la canalizare. Dar: unii l-au perceput din vreme şi l-au ocolit, unii s-au împiedicat, dar n-au căzut, unii au căzut, dar nu s-au accidentat, unii, în sfârşit, s-au accidentat, au ajuns la spital, dar n-au trăit

acolo începutul unei idile, cu consecinţe pe termen lung. Pe scurt: ceea ce, pentru unii, a fost un accident neplăcut, dar banal, fără urmări, iar pentru alţii o întâmplare nesemnificativă, aproape neluată în seamă, pentru omul nostru a fost o situaţie „destinată”, cu alte cuvinte, prilejul declanşator al unei *întâlniri* (pregătită, de cealaltă parte, şi de transferul provizoriu al „partenerei”) de natură să modifice *radical* traseul biografic al celor implicaţi.

Reacţia „de bun simţ” a multora, dinaintea acestei povestioare, va fi: „Bun, ei şi?! Jocul întâmplării! Să nu complicăm lucrurile! Toţi trecem, uneori, prin asemenea ţesături de «potriveli» imprevizibile!” Da, e adevărat, însă e la fel de adevărat că toţi trecem prin situaţii în desfăşurarea cărora ajungem să ne întrebăm, perplecşi, eventual cu o nuanţă de iritare: „De ce *tocmai* eu? De ce acum? De ce alţii sunt «scutiţi» de asemenea întorsături – inexplicabile – ale vieţii?” Evident, avem „răspuns” şi pentru asta. Dacă întorsătura cu pricina ne-a fost favorabilă, spunem: „Am avut *noroc*”. Dacă nu: „Am avut *ghinion*”. Întrebarea este, totuşi, dacă se poate trăi înţelept, sau măcar rezonabil, cu sentimentul că suntem, clipă de clipă, pioni amorfi ai unor circumstanţe incomprehensibile (arbitrare, deci, din perspectiva noastră), ai unui „joc” care se decide întotdeauna dincolo de noi, ai unui scenariu predeterminat, în care nu e loc pentru *libertatea* individuală, pentru negociere şi eschivă. În câmpul *acestor* întrebări se naşte reflecţia despre destin. Cu câteva presupoziţii subiacente: i. Dacă pariem pe *hazard*, atunci viaţa noastră este o nebuloasă nedemnă. Nu mai putem pretinde, ca simple vietăţi impersonale, că suntem „după chipul şi asemănarea Creatorului”. Ne putem simţi mai degrabă nedreptăţiţi, ne putem revolta împotriva Instanţei, care ne-a pus pe lume doar pentru a ne lăsa „la voia întâmplării”, z. Dacă pariem pe o inconturnabilă *legitate „naturală”*, situaţia noastră nu e, neapărat, mai nobilă. Ne supunem ordinii universale, aşa cum o fac norii, mineralele şi girafele… în plus, nu tot ce

trăim are de-a face cu mecanica „firii”. Nici povestea cu care am început nu se poate explica prin vreo specie comună de „cauzalitate” fizică. 3. Dacă pariem pe *Providenţă*, atunci avem dreptul să tatonăm, interogativ, „semnele” intervenţiei Ei, *ordinea* pe care o reprezintă şi pe care trebuie să o asumăm. Altfel, ne mulţumim să adoptăm ca fel de a fi resemnarea, tropismul rudimentar, subzistenţa oarbă, fără justificare *personală* şi fără drept de apel. Fapt e că dacă totuşi nu putem funcţiona fără o „*orientare*” credibilă, fără intuiţia – fie şi vagă – a unui *rost* existenţial, a unei *finalităţi* coerente, a unui *sens* integrator, a posibilităţii de *a alege*, atunci reflecţia despre destin devine esenţială, simptom al umanităţii noastre, al interogativităţii noastre constitutive, al nevoii de a înţelege, după modelul îndrăzneţ (dar, spune textul, plăcut lui Dumnezeu…) al lui Iov.

Nu cred că e de acceptat nici *pasivitatea* epistemologică a unei anumite teologii „omagiale”. La orice întrebare complicată ţi se serveşte, smerit, răspunsul: „E o taină! Nu e de nasul nostru, simple creaturi limitate, să înţelegem «căile Domnului»!” Aşa e! Dar asta trebuie, mai curând, să *intensifice* asaltul investigator, decât să-l adoarmă! Căci hotarele „tainei” *cresc* benefic atunci când căutarea e intensă. Şi cad în placiditatea „enigmei” cochete când nimeni nu le forţează zidul.

A pune întrebarea nu înseamnă, evident, a garanta răspunsul. Cititorul să nu se aştepte la o *lămurire* definitivă a „regulilor” după care „lucrează” destinul. Facem doar câţiva paşi spre o mai bună acomodare cu neînţelesul vieţilor noastre, adunăm laolaltă eforturi din toate zările, provocate de dorinţa unei bune aşezări în lumea de-aici, dăm târcoale inconturnabilului, gelos pe propriul său mister…

O piatră de poticnire pe tema libertăţii

Una dintre cele mai frumoase teme ale teologiei creştine este tema libertăţii acordate de Creator omului,

aşa încât din alcătuirea sa (gândită „după chipul şi asemănarea” Autorului) să nu lipsească un atribut esenţial: dreptul la alegere şi iniţiativă. Nu există „persoană”, în sens deplin, fără liber arbitru, fără autonomia deciziei şi fără răspunderea propriilor decizii. Dumnezeu nu ne vrea „gata programaţi”, fiinţe teleghidate, care fac „ce trebuie” pur şi simplu pentru că nu au, în codul lor de fabricaţie, altă variantă. Dumnezeu nu vrea să dialogheze cu nişte roboţi, într-o lume „perfectă” prin monotonie. Din punctul de vedere al Creatorului Atotputernic, această „concesie” făcută libertăţii umane este un sacrificiu, o autolimitare. Un fel de a-şi atenua „atotputernicia”. Cu alte cuvinte, Dumnezeu renunţă la ceva din „absoluitatea” Sa, pentru a lăsa spaţiu liber de manifestare creaturii Sale (incluzând posibilitatea greşelii, a orgoliului şi, la limită, a apostaziei). Dumnezeu lasă, deci, o şansă paradoxală derapajului, erorii, impurităţii, ne-iubirii, necredinţei. Câţi suverani sunt capabili de aşa ceva?

De-aici încolo, mă văd însă năpăstuit de o sumedenie de întrebări. Nu sper să pricep „mecanismele” strategiei divine, subtilităţile acţiunii dumnezeieşti. Dar cu mintea mea omenească – un dar, totuşi, al Celui de Sus – nu-mi pot reprima un comentariu, deşi ştiu că risc să mă confrunt cu o grea şi primejdioasă „piatră de poticnire”. Libertatea e – o ştim şi din experienţa cotidiană a lumescului – o valoare greu de administrat. În rezumat, lucrurile stau astfel: dacă Dumnezeu hotărăşte să dăruiască omului libertatea, atunci El trebuie să se îngrijească de însuşi temeiul libertăţii: *alternativa*. Ca să poată alege, omul trebuie să aibă dinainte, mereu, cel puţin două căi posibile. Dar asta e un fel de a spune că, pentru a stimula exerciţiul libertăţii, Creatorul trebuie să „furnizeze” şi materia primă a căii greşite, varianta rea a opţiunii. Într-o lume care nu oferă decât soluţii binecuvântate, drumuri garantate, evoluţii netede, nu prea ai de ales. A alege între două sau mai multe „bunătăţi”, toate „preferabile” în sine, nu mai are nimic de-a face cu dramatismul opţiunii. Prin urmare, e

musai să intre în scenă binele „deviat”, fals, înşelător. Adică răul. Să înţeleg, atunci, că, de dragul libertăţii nestingherite a creaturii Sale, Dumnezeu a consimţit la existenţa răului? Da, răspund teologii. Aşa se şi explică apariţia răului pe pământ. Ca să fie liber, omul trebuie să poată alege liber. Dar, ca să poată alege cu adevărat, trebuie să aibă şi posibilitatea de a alege greşit. Iar când alege greşit instituie, prin proasta folosire a libertăţii sale, autoritatea răului. Răul nu e de la Dumnezeu. E de la oameni, de la uzul defectuos al capacităţii lor de a alege.

Numai că lucrurile nu se opresc aici. Bun sau rău, „obiectul” ales trebuie să fie atrăgător. Să-l aibă pe „vino-ncoa’”, să seducă. Nu prea stai pe gânduri, nu „alegi” când, de o parte, ai o zână şi, de cealaltă, o cotoroanţă. Nimeni nu stă să delibereze, dacă nu e pervers, când are de ales între un vin bun şi o infuzie de sare amară. De aceea, când Dumnezeu a luat hotărârea să „promoveze” libertatea, a fost „nevoit” (dacă se poate spune aşa) să se ocupe întrucâtva şi de administrarea unei realităţi de maxim echivoc: *ispita*. Omul nu poate alege decât dacă cedează unei tentaţii. Iar alegerea lui e cu atât mai preţioasă, cu cât se opune mai tenace unei tentaţii mai acute, mai perfid invadatoare. Dar cine pune pe lume asemenea tentaţii? Şi mai ales cine pune în adâncul meu sensibilitatea impură pentru tentaţiile rele? Răspunsul la îndemână e: diavolul. Nu mă satisface. Pentru că atribuie diavolului o anvergură cvasi-egală cu a lui Dumnezeu. Cred, mai curând, că şi ispita vine tot de la Dumnezeu, ca jertfă de Sine în grija pentru funcţionalitatea autentică a libertăţii omeneşti. „Accept să creez fiinţe şi împrejurări atrăgătoare (chiar dacă ele comportă riscul rătăcirii) şi, mai mult, accept să creez, în om, disponibilitatea de a aspira către ele şi de a le savura. Altfel, alegerile sale bune nu vor fi decât reflexe subînţelese, simplu instinct de conservare morală”. Ştiu, e o îndrăzneală să pui vorbe în gura lui Dumnezeu. Dar ar fi o ipocrizie să nu spun ce cred (deocamdată). „Nu ne duce pe noi în ispită” implică,

oarecum, acest tip de situaţie, în care creatorul lucrează, mântuitor, *şi* prin „ispită”. Evident, termenul grecesc nu e atât de monocrom. „*Peirasmos*” înseamnă ispită, dar şi „probă”, „punere la încercare”, „confruntare cu limita proprie”. Iar Sfinţii Părinţi s-au străduit să explice că sensul acestui pasaj din Rugăciunea Domnească nu e „nu ne ispiti”, ci „apără-ne de căderea în ispită”. Eu rămân, totuşi, suspendat în tulburarea mea. Mă aflu, iată, într-o biserică, la un parastas. Dintr-odată, trece pe lângă mine o doamnă atrăgătoare, a cărei pietate nu reuşeşte să camufleze farmecul alcătuirii ei trupeşti. Mă uit păcătos. Apoi mi se face ruşine. Sunt într-o biserică! Şi încă la un parastas! Dar nu mă pot apăra de întrebarea: *cine* a creat aceste forme perfecte, această armonioasă apariţie? Şi, mai ales, *cine* a aşezat în mine *interesul* pentru acest tip de reuşită creatura la? De ce *am ce vedea* şi de ce *am ochi care să vadă*? Dacă mi se spune că autorul întregii împrejurări e Satana, atunci intru în panică: îl credeam mai puţin puternic şi mai puţin… talentat. Ca să nu mai spun că speram să nu-l văd umblând vraişte prin sufletul meu şi prin carnea mea, ca şi cum ar fi la el acasă. Dacă acesta e preţul libertăţii mele, nu sunt sigur că sunt gata să-l plătesc…

Tot despre „poticniri” şi libertate

Cuvântul „ispită” a ajuns să nu aibă decât o conotaţie negativă. Ispita nu e, pur şi simplu, unul dintre cele două apeluri (egale ca intensitate) ale unei alternative. E apelul necurat, înşelător, distructiv. E partea de întuneric, componenta de „capcană” a alternativei. Mă întreb adesea de ce nu se străduieşte şi binele să fie „ispititor”, de ce „ispititorul” prin excelenţă e numai „vrăjmaşul”. Mi se răspunde că, într-un asemenea caz, „meritul” opţiunii ar apărea diminuat. E uşor să alegi binele, când „design”-ul lui e seducător. Binele e, prin definiţie, *discret*: nu vrea „să-ţi ia minţile”, să te îngenuncheze prin *evidenţa* calităţii sale. Înţeleg. Dar atunci „libertatea” mea e şchioapă: am dinainte o pâine gustoasă, dar comună, „pâinea cea de

toate zilele” şi, pe celălalt taler, un mirobolant tort de cofetărie pariziană. Sigur, pot avea „modestia” să aleg pâinea (cu condiţia, ar spune maximaliştii, ca doar „modestia” să-mi dicteze alegerea, şi nu vreo pasiune a mea – vinovată – pentru pâine. Adică să aleg fără plăcere, fără să fiu „ispitit”. După modelul kantian: numai ce faci din datorie e legitim moralmente; cum intervine „plăcerea”, meritul actului se evaporează…).

În aceşti termeni, libertatea noastră e libertatea de a alege între ceva pe care *îl dorim*, care ne atrage, şi ceva pe care *nu-l dorim* neapărat, ceva care, deşi ne apare ca valabil, ne lasă oarecum indiferenţi. Apostolul Pavel a rezumat această situaţie într-o formulă celebră: „Nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârşesc” (Romani 7, 19). Cu alte cuvinte, între ceea ce vreau şi ceea ce fac apare o fractură chinuitoare: de vrut, vreau (raţional) binele, dar prefer (prin înclinaţie) să fac răul. „Vrutul” e „neispititor”, în vreme ce „nevrutul” mă cheamă perfid, mă trage spre el, împotriva voinţei mele! Bine, dar asta înseamnă că sunt defect: una vreau şi alta fac. Ceea ce e bun mă lasă rece, ceea ce e rău îmi încinge tălpile. În formularea apostolului, „după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar în mădularele mele o *altă lege* (subl. mea, A.P.) văd că se luptă cu legea minţii mele şi rob mă face legii păcatului, care este în mădularele mele” (Romani 7, 2.2 – 23). Care vasăzică, există, în „statutul nostru creatural”, un „dat” al diviziunii, o „fatalitate” structurală a conflictului interior: suntem locuiţi de *două* „legi” aflate în război (cf. şi Galateni 5, 17): legea „duhului”, dumnezeiască, şi legea trupului, veşnic recalcitrantă. Problema este că, deşi, în principiu, trupul e slab şi duhul e tare (Ev. după Matei 26, 41), în imediat trupul prevalează. Ca să fie domolit e nevoie de o „suplimentare” a părţii duhovniceşti prin Duhul Sfânt (Efeseni 3, 16). Ajungem, astfel, la problema harului, în care nu ne aventurăm, deocamdată, de teama unor „poticniri” încă şi mai primejdioase.

Totul, pe fundalul conştiinţei că suntem „după chipul şi asemănarea” celui care ne-a creat. În aceste condiţii, putem accepta că trupul nostru e un sediu al răului? Nu, căci „Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare din ele, aşa cum a vrut El” (1 Corinteni 12, 18), „ca să nu fie dezbinare în trup” (*Idem* 12, 25). Ba mai mult: aflăm că „[…] pe cele ce ni se par că sunt mai de necinste ale trupului, pe acelea cu mai multă cinstire le încingem, şi cele necuviincioase ale noastre au parte de mai multă cuviinţă, de care cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie” (*Idem* 12, 23 – 24). Ca să nu mai spunem că ne aflăm în spaţiul unei credinţe al cărei ax este *„Întruparea1”*, adică coborârea lui Dumnezeu în *toate* ale omului, mai ales în trupul care îi este, astfel, templu. Lucrurile se complică. Să zicem că, totuşi, în „legea trupului” s-a strecurat un vierme, o strâmbătate care trebuie doborâtă, anulată, „rectificată”. Ce arme avem la îndemână? Bunul-simţ răspunde, pripit: mintea, înţelepciunea, înzestrările noastre netrupeşti. Dar cuvintele Apostolului nu dau nici acestor „mădulare” şanse necondiţionate. „Unde este înţeleptul? unde este cărturarul? unde este întrebătorul acestui veac? Oare n-a arătat Dumnezeu drept nebună înţelepciunea lumii acesteia?” (*Idem* 1, zo). Avem de-a face, aşadar, cu şubrezenii ale alcătuirii noastre care privesc şi „carnea”, mereu hărţuită de ispite malefice, dar şi apetenţele cărturăreşti, inteligenţa, cunoaşterea de tip lumesc, incapabile de „nebunia” adevăratei înţelegeri. Şi iată-ne din nou ajunşi la problema harului, pe care nu îndrăznim încă să o luăm în piept…

Mărturisesc că, de-a lungul acestor consideraţii, m-am simţit, mereu, în pericol. Unul conjunctural (dogma „instituţionalizată” şi vânătorii de eretici care lucrează cu anateme, „corectitudini teologico-politice”, „cum îţi permiţi?!”, „habar n-ai!”, „iadul o să te mănânce!”) şi unul intim („de ce fac «dialectică» pe socoteala Absolutului?”, „de ce nu mă resemnez să creditez taina în termenii ei

proprii şi vreau să o «sistematizez» cu mintea mea cea proastă?”). Dar ceva îmi spune că limbajul de lemn şi gândirea gata-făcută nu sunt pe placul lui Dumnezeu. Că pietatea superficială, evlavia gesticulatorie, ortopraxia nu-i ajută, de fapt, decât pe cei care şi-au vândut interogativitatea vie, pe o poliţă de asigurare în Rai. Că credinţa nu e o formă de suficienţă dăscălitoare, ci o căutare însoţită de încredere, dar şi de tulburare, un risc asumat, o nelinişte. E o trufie să cred asta? Poate. Caz în care sper să mă ierte Dumnezeu. Mă consolez cu gândul că, măcar, nu dormitez confortabil, în zona „căldicelului”. Prefer fierbinţeala rece a căutării.

Cât de liberi putem fi

Răspunsul modernităţii este că putem fi *oricât* de liberi, numai să vrem. Există, desigur, un determinism „firesc”, care se exprimă în legi inconturnabile: legile naturii, la care se adaugă, pretutindeni, legi şi cutume comunitare, adică limite „normale” ale convieţuirii. În rest, omul e liber şi, tocmai pentru că e liber, e *responsabil* de faptele sale. Aşadar, *determinism* da, *fatalitate* nu. Sună bine. Dar, la o privire mai atentă, această imagine euforică păleşte. Facem, s-ar zice, tot ce vrem; dar câte „influenţe” din afara voinţei noastre intră, totuşi, în joc? Ne naştem cu un anumit fel de corp, cu o anumită fiziologie, cu o anumită dispoziţie temperamentală. Nu ne alegem culoarea ochilor, înălţimea, predispoziţiile organice, lungimea vieţii, „caracterul” („Destin ne e caracterul” – spunea Heraclit). Moştenim, *genetic*, un anumit „start”, o listă „fatală” de ingrediente, un „fel de a fi” care ne modelează fiecare gest şi fiecare opţiune. La asta se adaugă *contextul*: apărem pe lume într-o ţară, într-un timp, într-o familie, într-o categorie socială, de care nu putem face abstracţie. Suntem, inevitabil, marcaţi de „spiritul vremii”, de mediul în care trăim, de „accidentele” istorice cu care se întâmplă să fim contemporani. Câtă libertate ne rămâne, în aceste condiţii? Naturile tonice răspund, ofensiv, că ne rămâne tot atâta libertate câtă are un

bucătar pus dinaintea unui platou de ingrediente. *El* hotărăşte ce face cu ele, *el* le combină, le „construieşte” îndemânatic, în vederea unui rezultat liber ales. „Destinul ţi-l faci singur!” OK, durata vieţii tale e „dată”, dar ce faci în *intervalul* dintre naştere şi moarte e treaba ta şi numai a ta!

În tabăra opusă sunt cei care cred că libertatea individuală e o iluzie. Dacă aşa stau lucrurile, atunci singura formă de înţelepciune e să-ţi asumi, fără inutile răzmeriţe şi bombăneli, soarta. Trebuie să pricepi, cum o recomandă, de pildă, Epictet, că unele lucruri depind de tine, iar altele nu. E ridicol să te lupţi cu cele din urmă sau să le refuzi. Restul e Providenţă. Şi trebuie să iei totul aşa cum ţi se oferă.

Dar asta ar însemna că nu suntem decât nişte *marionete* agăţate de corzile unui „păpuşar” cosmic. Nu ne mişcăm, suntem mişcaţi, nu avem o identitate, ci un „rol”, nu trăim, suntem trăiţi. Greu de acceptat! Numai că, la o privire mai atentă, totul se complică. O mulţime de mari texte ale lumii par să ilustreze o teză cu totul neaşteptată: abia când te laşi mişcat, purtat, locuit de o instanţă superioară, manevrat, ombilical, de-a lungul unui fir aflat în mâinile Creatorului tău, abia atunci eşti liber! Dimpotrivă, când te laşi dus de pornirile „naturii” proprii, de instincte, pasiuni, dorinţe, „spontaneităţi” egolatre, tropisme interesate – tocmai atunci devii sclav, îţi pierzi libertatea. Eşti liber *când ieşi din tine* (e sensul cuvântului „*extaz*”), când înăuntrul tău nu *tu* iei hotărâri, ci zeul aflat în adâncul inimii tale (la care face referinţă termenul „*entuziasm*” = a fi „posedat” de un zeu). Cu alte cuvinte, calea spre voinţa liberă e eliberarea de voinţa proprie. E o temă caracteristică ambianţei creştine: „Facă-se voia Ta!” Iisus însuşi îşi aşază voinţa proprie în mâinile Tatălui (Ioan 5, 30: „[…] nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis”; Marcu 14, 36: „… J nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voieşti tu”). Dar spaţiul de difuziune al acestei „delegări” a voinţei proprii e mai larg decât creştinismul. Platon, în

Legile, spune explicit că, prin ceea ce e bun în noi, suntem „jucăriile lui Dumnezeu” (marionete?), iar prin ceea ce e rău suntem „liberi”. Ideea circulă de la *Upanişade* până la Marc Aureliu, de la Chuang-Tse la Philon şi Jacob Bohme. Suntem liberi, câtă vreme asumăm destinul marionetei bine conduse, a „carului” bine strunit (din nou, o metaforă platoniciană). Oricum, suntem legaţi de un fir vertical, prin care căpătăm energie şi sens: firul care ne „inspiră”, „culoarul” pe care coboară asupra noastră „Suflul” divin, respiraţia lumii (*Vayu* pentru India veche, *Duhul Sfânt* în limbaj creştin). Nu suntem liberi decât când suntem „însufleţiţi” de Duh. Să nu se sperie puriştii autohtoni de invocarea unui context atât de larg. Nu e „sincretism”. E expresia luminoasă a *unităţii* lumii create şi a amprentei subtile a Duhului asupra tuturor creaturilor. Căci, cum se ştie, „vântul suflă unde voieşte…” (Ioan 3, 8).

(Provocarea şi o parte din materia acestui articol se datorează unui studiu publicat de Ananda K. Coomaraswamy în *Psychiatry*, vol. 8, nr. 3, 1945, cu titlul: „«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»”.)

Despre coincidenţe.

Câteva mirări la îndemână

Unul dintre „misterele” curente ale experienţei noastre cotidiene sunt *coincidenţele*. Par „întâmplătoare”, dar ne frapează întotdeauna ca *semnificative*, ca expresii amuţitoare ale unei *ordini* care ne scapă. O *altă* ordine decât cea cauzală, o ordine sub care se întrevede omogenitatea unor inexplicabile, dar ferme, conexiuni. Carl Gustav Jung preferă să vorbească despre „*sincronicităţi*”. Nu „sincronisme”, adică lucruri care se petrec, pur şi simplu, în acelaşi timp, ci evenimente care se suprapun în acelaşi registru temporal şi care, deşi între ele nu există un raport de cauzalitate, trimit, laolaltă, spre un anumit înţeles, nu întotdeauna transparent. Părintele André Scrima prefera să traducă termenul jungian prin „*concomitenţe*”. Uneori e vorba de concomitenţe la propriu, de fapte care survin *simultan* într-un moment

existenţial dat, alteori e vorba de „*serii*”, adică de fapte care *se succed*, arătându-se, în final, drept elemente ale unei continuităţi revelatoare.

Tema seriilor semnificative a făcut obiectul unei lucrări masive şi curajoase, apărute în 1919, *Legea seriilor*: *O teorie despre repetiţiile din viaţă şi din istorie*. Autorul, Paul Kammerer, era un biolog vienez mort, prin sinucidere, la numai 46 de ani. Jung i-a reactualizat, la începutul anilor ’50, concluziile, iar Einstein s-a declarat interesat de ipotezele lui, deloc absurde. Kammerer a colecţionat şi clasificat cca. 100 de exemple de „coincidenţe”, cercetate cu rigoare savantă, într-un volum de peste 450 de pagini. Exemplele acoperă un spectru larg de complexitate: de la elementare periodicităţi numerice (trei dintre cele cinci fete ale unui anume dr. Robert Fischer se nasc în ziua de 18, iar două dintre ele şi în aceeaşi lună – decembrie – în ani diferiţi. Fiul unui mare latifundiar se naşte exact pe aceeaşi dată ca şi tatăl său ş.a.m.d.), până la împrejurări mai stranii: autorul, Paul Kammerer, se uită la ceasul său în aceeaşi clipă cu fratele său şi exact lângă ceasul teatrului Raimund din Viena. Toate trei ceasurile arată riguros aceeaşi oră. Curând, cei doi constată că toate cele trei ceasuri arătau o oră falsă şi anume *aceeaşi* oră falsă.

Cazuri spectaculoase, pe aceeaşi linie, apar în cartea despre sincronicitate a lui Carl Gustav Jung. Iată două dintre ele. O mamă îşi fotografiază băieţelul în 1914. Dă filmul la developat undeva la Strasbourg, dar, întrucât izbucneşte războiul, nu mai apucă să ridice pozele. În 191: 6 cumpărără, la Frankfurt, un alt film, dorind să-şi fotografieze fetiţa născută de curând. Când însă un atelier de specialitate developează noul film, se constată că poza fetiţei e compromisă de o dublă expunere: sub chipul ei se percepe alt chip, strecurat, din greşeală, pe acelaşi negativ: dar e tocmai chipul fiului din fotografia făcută în 1914, reapărut acum printr-o suprapunere „întâmplătoare” pe acelaşi suport. Vechiul film nu fusese developat şi

ajunsese, cumva, să fie reintrodus în vânzare ca nou, ceva timp mai târziu. Jung a cules această poveste dintr-o carte despre hazard apărută în 1924. Autorul ei, Wilhelm von Scholz, o comentase astfel: există o spontană atracţie reciprocă a obiectelor înrudite, un soi de „afinitate electivă" care tinde să le alăture. Asemenea întâmplări par „visul unei conştiinţe mai ample, mai cuprinzătoare, care rămâne însă de necunoscut".

Altă poveste relatată de Jung: un oarecare domn Deschamps a căpătat, pe vremea când era copil la Orléans, o porţie de plăcintă cu prune din partea unui domn zis domnul de Fortgibu. Zece ani mai târziu a descoperit în meniul unui restaurant parizian o plăcintă cu prune din care a cerut, de îndată, o bucată. I s-a comunicat însă că ultima porţie fusese deja comandată de „domnul de Fortgibu".

Mulţi ani mai târziu, dl Deschamps fu invitat să participe la o degustare de plăcintă cu prune, socotită o raritate. În timp ce mânca, i-a venit în minte că singurul lucru „nou" apropo de foarte gustoasa prăjitură era că, de data aceasta, dl de Fortgibu lipsea. În acel moment, uşa încăperii unde se petrecea ceremonia s-a deschis şi a păşit înăuntru un bătrân decrepit şi dezorientat: dl de Fortgibu, care căuta o altă adresă şi intrase din greşeală în camera unde avea loc degustarea plăcintei cu prune.

Lista „concomitentelor" inventariate de Jung e lungă. O notă amuzantă menţionează legătura „fatidică" existentă, uneori, între numele unei persoane şi meseria sau caracterul său. Spectaculos ironice sunt chiar numele părinţilor fondatori ai psihanalizei: Freud (bucurie), teoretician al principiului plăcerii, Adler (vultur), cel cu „voinţa de putere", şi Jung (tânăr), cel preocupat de renaştere arhetipală, de reîntinerire terapeutică.

Ce se poate înţelege din astfel de „sincronicităţi" rămâne de văzut. Deocamdată, ele ne semnalează faptul că destinul nu lucrează numai la nivelul marilor ansambluri, al ordinii universale, ci şi *în filigran*, în detaliul mărunt,

aproape insesizabil. Şi că, nu o dată, pare să includă în „jocul” său o însemnată cantitate de umor…

O completare binevenită: FLORIANA AVRAMESCU, *Tata*

Textul de mai jos a apărut pe blogul domnului Marcel Tolcea (*La Tolce Vita*) şi mi-a fost trimis, amicalmente, de ziua mea, pe 23 august 2011. Iniţial, el a fost tipărit în deschiderea volumului postum al lui Mihail Avramescu, *Comedia infraumană*, Brumar, Timişoara, 2004. (A.P.)

Cel care semna în josul unui necrolog al unei fiinţe dragi „Mihail, Preot şi Om” nu făcea numai o delimitare între detaşarea spirituală a preotului şi durerea firească a omului, dar se definea, oarecum, pe sine ca personalitate cu totul specială, unică prin paradox şi nuanţă. Iar dacă „preotul” preceda „omul” în formularea amintită, aceasta nu era o simplă întâmplare a condeiului său strunit, întotdeauna, „cu dreaptă socoteală”, aleasă cumpănire şi dragoste de cuvânt – de mai ales, cuvântul vechi, pe care-l „potrivea” cu mare har. Despre aceasta, însă, ar fi fost mai în măsură să vorbească cei de talia lui intelectuală şi literară; mă refer la puţinii, dar dragii săi prieteni: Mircea Eliade, căruia îi rezerva un discret şi zâmbitor reproş, anume că tot caută şi nu găseşte; N. Steinhardt, cu care n-avea nimic în comun în afara umorului îmbinat, curios, cu o mare gravitate în privinţa a tot ce putea intra în zodia Sacrului; rafinatul şi distinsul Al. Paleologu, de care-l lega o prietenie mai aparte, ca şi aceea faţă de Arşavir Acterian, Vasile Lovinescu sau Eugen Ionescu – cu ultimii doi întreţinând o sporadică, dar densă corespondenţă (în ciuda faptului că el se amuza să se considere „un ins mai mult oral”). De amintit, *last but not least*, şi Andrei Pleşu, unul dintre puţinii privilegiaţi ai Tatii, în sensul că obţinea de la acesta cărţi cu împrumut. Altminteri, în ultima sa locuinţă-chilioară înţesată de cărţi, trona, deasupra bibliotecii, un bine ticluit avertisment: „Nu se împrumută cărţi! Rugăm nu insistaţi!” Ceea ce nu excludea o serie de excepţii. Nu mai spun câţi aştri şi câte flori-sirene

îndulceau severa prevenire – aceste ornamente fiind opera surorii mele, Mariana Macri, pictoriţa familiei (la care a şi locuit în ultimii trei ani ai vieţii). Revenind, în fine, la apostila pusă, ca din întâmplare şi discret, pe amintitul necrolog, ea era expresia elocventă a unuia la care Absolutul prevala asupra relativ multiplelor ipostaze ale omului: tată, prieten şi duhovnic înţelept, fin cunoscător al meandrelor sufleteşti

(în voia cărora „se zbate bietul om", atâta timp cât nu-şi găseşte calea), teolog cu înclinaţie spre metafizică (precum se cuvine să fie orice căutător al celor ce depăşesc domeniul strâmt al „fizicii"), intelectual subţire de aleasă cultură, în special teologică, filosofică şi beletristică, scriitor avangardist în tinereţe, eseist sagace mai apoi, ba chiar şi şahist redutabil în orele-i de relaxare. De neuitat, printre atâtea însuşiri, una care dădea o culoare aparte existenţei lui: era un iubitor de necuvântătoare, de la elefant la cocoş – bucurându-l până şi simulacrele acestor creaturi, când le regăsea, de pildă, în ascuţitorile chinezeşti. Binecuvântată fusese, în Jimbolia, teribila căţelime vagabondă, convertită, de cum îi trecea pragul, la domesticitate şi convieţuind în armonie cu numeroasa pisicime de toate vârstele şi culorile, cu nume voit „greşite" uneori, ca, bunăoară, Victor şi Felix, date unor pisicuţe, în vreme ce Matilda avea să-şi ia permisiunea de a fi motan! Să-l menţionez, nu mai puţin, pe Hector, iepure de cameră, care, dând impresia că se năpusteşte asupra celor trei pisici, făcea doar piruete şi castaniete din lăbuţe, tolănindu-se pe maldărul lor catifelat. O menţiune merită şi căţelandrul Pitic-Pitic, care-l muşca, din când în când, pe Tata de vârful nasului, din afecţiune şi tandreţe. Apoi, pe lângă „animaletele" de apartament, care-şi făceau de cap prin casa din Jimbolia, cu camere mari, mereu deschise către curte – aceasta din urmă era, la rându-i, animată de tot soiul de personaje cu blană sau cu pene: falnicul cocoş Franz Joseph, de exemplu, sau iepurimea anonimă, cu care Tata comunica

perfect, pe căi numai de el ştiute. Plină de trandafiri mărunţi şi dălii, curtea era o mică „arcă a lui Noe”, ca şi un verde rai horticol, umplându-se, către seară, de o dulce melancolie, sporită de miresmele reginei-nopţii şi, poate, de vecinătatea bisericii atât de simple, precum şi de surâsul Tatii, ce-i învăluia întreaga fiinţă ca o pace luminoasă şi molipsitoare. Căci avea darul misterios al personalizării celor ce îi erau în preajmă: oameni, animale, obiecte lipsite pentru mulţi de importanţă. Cu neputinţă de uitat, ambianţa în care trăia el, „interiorul” său fiind (potrivit propriei lui expresii lapidare şi nelipsite de o doză de umor – umor inseparabil, tipic) unul „static şi astâmpărat”. Dar nu atât pentru că asta-i era firea, cât graţie unei cumpăniri pe care se străduia s-o realizeze în sine însuşi, ca şi-n ceilalţi. De altfel, şi fiecăruia dintre cei cinci „prunci” ai săi obişnuia să-i spună, cu un zâmbet amuzat, subţire, înţelept şi, totodată, hâtru: „Astâmpără-te, şezi!” Era într-adevăr un „static”: şedea, ceasuri în şir, pe un acelaşi fotoliu sau divan, înconjurat de pace ca de un fel de nimb, cu un surâs ce emana din stră – adânc, iluminându-i chipul şi ce era în preajmă. Nu era vorba de-o şedere trândavă, nici măcar pasivă sau voluptuoasă, ci de una vie şi participativă, un răgaz contemplativ în care, între el şi ce era în jur, se stabileau secrete punţi şi convergenţe. Şezând aşa, făcea cu încăperea, cu interiorul său, un tot însufleţit şi armonios, ca într-o simbioză în care el reprezenta cugetul treaz al lumii ambiante. Câteva mobile de preţ, fie şi dacă disparate, câteva pânze şi icoane pe pereţi, câteva embleme deveneau, sub ochiu-i veghetor, un ansamblu personal şi coerent, asemenea unei ikebana, respirând o frumuseţe veche şi o anume pace, o linişte ce dădea impresia de statornicie, de lucru de dincolo-de-timp-şi-spaţiu. Intrând la el, parcă intrai în raza vag melancolică a unui lung crepuscul, nedevenit apus de soare. La capul patului, într-o discretă ramă, figurile cele mai dragi: ale copiilor şi, deopotrivă, ale unor maeştri spirituali, unii cunoscuţi numai din scris, alţii înrâurindu-i

de aproape, ca duhovnici, conduita, viaţa. Câteva simboluri, două-trei vaze pentru flori şi unele „animalele” (fie de pluş, fie în formă de ascuţitoare chinezească) întregeau decorul ultimilor lui ani. Ştiuse să se bucure de viaţă în felul său contemplativ şi fără multă vorbărie. Avea, de altfel, harul cuvântului succint, dar expresiv, ştiind să spună şi comunice *multum in parvo* –, după cum ştia să ia aminte şi la cuvintele rostite în taina inimii, la logosul (cum spunea el) lăuntric. Nu-i lipsea nici darul duhovnicesc al ascultării celorlalţi; şi niciunul dintre însetaţi nu pleca neadăpat din preajmă-i, ci cu inima plină de limpezişuri şi de chemări. Pronia a făcut să ne despărţim fizic destul de timpuriu, punând între noi o mare distanţă – el, într-un pitoresc mic oraş de graniţă, Jimbolia; eu, în capitală. Înstrăinaţi, însă, nu ne-am simţit nicicând. L-am reîntâlnit efectiv la o vârstă foarte sensibilă (17 ani), când sufletul era mai receptiv, iar cugetul începuse a-şi căuta, bâjbâind, „calea”. Păstrez în mine, de atunci încoace, sămânţa pe care a ştiut să o sădească în lăuntrul meu, dimpreună cu îmbărbătarea şi certitudinea absolută că, oricât de ameninţată ar fi ea de secete pustiitoare sau îngheţuri, tot va da colţ, floare şi rod. El, care s-a pus în slujba cuvântului evanghelic, şi anume „pe cine vine la Mine nu-l voi scoate afară”, împărţind pretutindeni grăunţe de lumină, va fi pus, cu atât mai spornic, în noi, copiii lui, premisele limpezimii spirituale – ştiind să aleagă, pentru fiecare, ceasul anume când s-o facă. Marea lui grijă va fi fost să ne ferească de confuziile atât de rafinate şi de frecvente pe traseul spiritual. Adesea, ne spunea să luăm aminte la discernământ, virtute esenţială, de natură a ne pune la adăpost de cel mai mare inamic: răutatea combinată cu prostia. Desigur că, în calitatea mea de „prâslea” cu mare dragoste de tată, aş avea, poate, înclinaţia să spun prea multe despre el, fără ca toate astea să însemneze pentru ceilalţi ceea ce au însemnat ele pentru mine. Scurtez cuvântul, punând, pe cât se poate, în lumină chipu-i de „preot şi om”, nu prea dornică să mă

avânt într-un domeniu ce nu mi-e propriu, exegeza literară, dar cu dorinţa, totuşi, ca experţii să facă lumină în privinţa acelui „straniu” Jonathan X. Uranus. Neînţelegându-l cu adevărat, unii colegi au vrut să vadă într-însul un „strămoş al avangardismului” autohton. O etichetă pusă din rutină; căci, în fond, această ipostază a părintelui meu, anume I.X.U., fusese prelucrată, între timp, în atanorul său lăuntric, avangardistul devenind, cu vremea, un autentic căutător şi închinător la tot ce ţine cu adevărat de „ştiinţa sacră” şi „tradiţie”. Cât despre aşa-zisul său „avangardism”, dacă prin acesta se înţelege calamburul, echivocul, o anume ironie (străină, însă, de sarcasm) şi o anume sesizare a absurdului sau a stupidităţii placidei existenţe cotidiene, eu cred că ele sunt, mai degrabă, jocuri ale minţii şi ale condeiului foarte ascuţit – Tata fiind, în ciuda şi tocmai datorită gravei sale căutări neobosite a celor spirituale, un jucăuş, un ludic, un copil, iubitor, la rându-i, de copii. În legătură cu aceeaşi ipostază de condeier, în care unii îl cantonează, sărăcindu-l, aş aminti marea lui grijă de cuvânt, de toate nuanţele şi semitonurile sale, solicitându-i, şi în scris, şi în viu grai, o luare-aminte trează şi activă. Nefiind un mare vorbăreţ, vorbea cu miez oriunde şi oricând, în amvon, pe stradă sau acasă. Ştia unde, ce şi cât să glăsuiască. Avea un fel de bună cuviinţă faţă de rostire, de cuvânt, cu care, chiar când se juca (în bunăoară, calambururi), nu se juca decât serios. Simţul sacral al Logosului va fi fost un al şaselea simţ al său; iar una din puţinele-i polemici cu Mircea Eliade viza, pare-se, chiar aria Sacrului, pe care istoricul religiilor îl restrângea ta, numai, câteva spaţii şi epoci, în timp ce Tata îl considera, pe drept cuvânt, atotprezent – perceperea sa fiind în funcţie de lucrarea lăuntrică a fiecărui ins. Să mai adaug, în sfârşit, că pe cât era de meşter în vorbire, tot atât de bine se pricepea să tacă. Tăcerile îi erau foarte elocvente, încât puteam cu toţii, progenituri sau apropiaţi ai lui, să împletim pe mai departe, fiecare, firul întrerupt, dar nerupt prin tăcere, a numeroase convorbiri. Nu uit

cum ne „muştruluia” pe noi, copiii, pentru vorbele ieşite anapoda din gură, pentru orice „cuvânt deşert” al nostru. Iubea nespus cuvântul; îi făcea curte, parcă, îi tot dădea târcoale, până se hotăra să-l folosească, îndeosebi în scris – fapt pentru care, poate, se şi considera un „ins oral”. Grăind din gură, se însufleţea, însufleţindu-i şi pe cei din jur, care aveau impresia că gândirea se întruchipa sub ochii lor. Niciun cuvânt şi niciun gest de-al său nu-şi ieşeau din cumpătata lor măsură, care, întocmai ca umorul, îl caracteriza, îi era proprie. Cuvintele şi gesturile sale o luau pe „drumul lor împărătesc”: drum fără greş, atâta vreme cât Noima lor stătea sub semnul Proniei, „fără de ştirea căreia nu se clinteşte un fir de păr pe capetele noastre”. În acest duh al bunei rânduieli, al măsurii şi al împăcării, izbutise el să ţină piept vicisitudinilor, nu puţine, prin care îi fusese dat să treacă.

Obişnuia, la greu, să amintească, şi chiar să pună în practică întocmai, cuvintele lui Isaac Sirul privitoare la împuţinarea sufletului şi la ispita secetei sufleteşti cumplite, zisă şi acedia: „Atunci îţi iei cojocul, ţi-l pui în cap şi te culci!” Iubea şi punea ordine în toate. Seninătatea îi slujea drept ideal. Cred că se înşală Geo Bogza (şi cei care-l îngână papagaliceşte) spunând, la dispariţia lui, că „avea puteri supraomeneşti înspăimântătoare”. Faţă de semeni, inclusiv faţă de propriii enoriaşi, era un om de o blândeţe neumbrită – singura-i intransigenţă şi asprime manifestându-se faţă de „cel Rău”, campion al vampirismului şi imposturii, al „urâciunii pustiirii la loc sfânt”… în rest, nu din vreo slăbiciune, necum din sentimentalism era îngăduitor faţă de oameni. Îngăduinţa lui era urmarea unei percepţii ce trecea mult dincolo de aparenţe. Solicitat, era întotdeauna disponibil. Nevoia aproapelui nu-l lăsa rece. Nu expedia pe nimeni, niciodată. Era un „făcător de pace”, în înţelesul patriarhal. Vesel, îndeobşte, chiar vital, se amuza să ne răsfeţe cu apelative ca: Artista, Grasa, Prâslea-poeta ş.a.m.d. Cât despre fratele nostru Ioan, cu mult înainte ca acesta să aspire la

un asemenea carton simandicos, i-a ticluit o carte de vizită celebră: Ionel Avramescu, copil mic.

Ne-am gândit că mulţi dintre cititorii care ne-au făcut onoarea să ne citească ar putea, la sfârşitul lecturii, să rămână nesatisfăcuţi sau – am prefera, desigur, această variantă – să resimtă un spor de curiozitate pentru subiect. Ni s-a părut, prin urmare, util să le oferim un necesar sprijin bibliografic, de natură să descrie „geografia" reflecţiei de până acum asupra destinului şi să uşureze abordarea orientativă a unui început de drum, sau a continuării unui drum deja început.

Ca unul care, de mai mulţi ani, am tot plănuit să scriu o carte despre această temă, mă bucur să pot livra amatorilor măcar o parte din avalanşa livrescă cu care m-am confruntat de-a lungul timpului, având şi norocul câtorva contacte cu biblioteci din străinătate. Ca orice bibliografie, oricât de cuprinzătoare, nici aceasta nu pretinde a fi exhaustivă. Ea nu exprimă nici adeziunea necondiţionată a autorilor pentru fiecare titlu. Ansamblul este fatalmente policrom, plin de opinii contradictorii, de întemeieri academice diferite, de absolutizări pripite şi de derapaje acomodante. Nu-mi pot asuma toate *titlurile pe care le inventariez, dar nici nu pot evacua, după criterii strict personale, un titlu sau altul. Cititorul are dreptul să aleagă singur.*

Ar mai fi de făcut o precizare, cu titlu de avertisment. Gabriel Liiceanu a avut mare dreptate să spună că unul dintre riscurile oricărei dezbateri despre destin este o anumită înclinaţie spre „solemnitate", „metaforă" vandabilă, divagaţie colaterală. Am dat peste multe lucrări care au, în titlu, cuvântul „destin", dar care n-au, de fapt, nicio legătură cu tema. Cutare economist scrie pe copertă „sistemele destinului", vorbind, de fapt, despre evoluţia ideilor economice. Cutare politolog anunţă o cate despre „politicăşi destin", dar se ocupă doar de... politică. Un serios pedagog te atrage cu un studiu intitulat „Caracter şi destin", dar nu oferă, în cuprinsul lui, decât experienţele

lui de educator, fără nicio reflecţie care să justifice titlul.

N-am încărcat bibliografia de mai jos nici cu puzderia de studii care cercetează problema destinului în operele unor scriitori, de la Eschil la Hölderlin, de la Goethe la Ricarda Huch sau la Margaret Drabble. Cui îi vor lipsi aceste referinţe le va găsi fără efort. Ar mai fi de menţionat şi unele titluri atrăgătoare (prin prestigiul autorilor), care însă nu se încadrează într-o bibliografie cât de cât „tehnică" asupra temei. Este, în primul rând, cazul lui Cioran, ale cărui reflecţii despre *destin, răspândite în întreaga operă şi cu precădere în* Caiete, *ar alcătui lesne un volum impozant de sine stătător. Pe scurt: lecturi plăcute şi... răbdare. (A.P.)*

Adler, Gerhard, *Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1977

Afloroaei, Ştefan, *întâmplare şi destin*, Institutul European, Iaşi, 1993.

Albert cel Mare, *Despre destin*, traducere de Cornel Todericiu, note şi comentariu de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

Alexandre d'Aphrodisie, *Traité du destin*, texte établi et traduit par Pierre Thillet, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

Amand, David, Dom, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecques et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, jme série, 19 e fascicule, Bibliothèque de l'Université, 1945 [retipărire anastatică: Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1973].

Anwander, Anton, „«Schicksal»-Wörter în Antike und Christentum", *Zeitschrift für Religionsund Geistesgeschichte*, vol. 1 (1948), pp. 315 – 327; vol. 2 (1949), pp. 48 – 54, 128 – *35

Aptowitzer, V., „Die Anteilnahme der physischen Welt

an den Schicksalen des Menschen”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, vol. 28 (1920), pp. 227 – 231, 305 – 313; vol. 29 (1921), pp. 71 – 87, 164 – 187.

Azaïs, H., *Des compensations dans les destinées humaines*, Garnery, Leblanc, Paris, 1809.

Badewien, Jan, *Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen*? (Reihe „Apologetische Themen”, vol. 5), Friedrich Bahn, Konstanz, 1994.

Begemann, Elizabeth, „Cicero’s Theology and the Concept of Fate”, *Archiv für Religionsgeschichte*, vol. 15, nr. 1 (2014), pp. 225 – 246.

Benjamins, Hendrik S., *Eingeordnete Freiheit*: *Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (Vigilae Christianae Supplements, vol. 28), E.J. Brill, Leiden, 1994.

Benz, Ernst, „Die Reinkarnations lehre în Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik”, *Zeitschrift für Religionsund Geistesgeschichte*, vol. 9, nr. 2 (1957), PP15°” I75

Bergmann, E. von, „Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit. Nach dem Papyrus 29 der k.k. ägyptischen Sammlung în Wien”, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. *Philosophisch-historische Classe*, vol. 86 (1877), pp. 369 – 412.

Berne, Eric, *Ce spui după „Bună ziua”*? *Psihologia destinului uman*, traducere de Anacaona Mandrilă, Trei, Bucureşti, 2006.

Bernstein, Morey, *Protokoll einer Wiedergeburt*: *Der weltbekannte Fall Bridey Murphy*: *Der Mensch lebt nicht nur einmal*, Knaur, München, 1973 [ediţie engleză: *The Search for Bridey Murphy*, Doubleday, Garden City, Ï956].

Berthelot, André, „L’idée de la poïpa dans les épopées homériques”, în *Bibliothèque de P École des Hautes Études*. *Sciences religieuses*, vol. 7, Ernest Leroux, Paris, 1896, pp. 303 – 313.

Bianchi, Ugo, AIOZ AIZA: *Destino, uomini e divinità nel epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Studi

pubblicaţi dall'Istituto italiano per la storia antica, vol. II), Angelo Signorelli, Roma, 1953.

Bianchi, Ugo, *Prometeo*, *Orfeo*, *Adamo*: *Tematiche religioase sul destino*, îl *male*, *la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1976.

Biberi, Ion, *Individualitate şi destin*, 2 vol., Fundaţia Regele Mihai I, Bucureşti, 1945.

Bleeker, C. Jouco, „the nature and Destiny of Man in the Light of the Phenomenology of Religion", în C. Jouco Bleeker (ed.), *Anthropologie religieuse*: *L'Homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions* (Studies in the History of Religions. Supplements to *NUMEN*, vol. 2), E.J. Brill, Leiden, 1955, PP178 – 189.

Bloch, R., „Liberté et déterminisme dans la divination étrusque", în *Studi in onore di Luisa Banti*, „L'Erma" di Bretschneider, Roma, 1965, pp. 63 – 68.

Bohse, Paul, *Die Moira bei Homer*, A.W. Hayn's Erben, Berlin, 1893.

Bongioanni, Alessandro, Enrico Comba (ed.), *Libertà o Nécessita*? *L'ideea di Destino nelle culture umane* (NAÖS. Collana di storia e antropologia delle religioni, vol. 4), Ananke, Torino, 1998.

Bouché-Leclercq, A., „Tyché ou la Fortune. À-propos d'un ouvrage récent", *Revue de [Histoire des Religions*, vol. 23 (1891), pp. 273 – 307.

Brandon, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*: *An Historical and Comparative Study containing the Wilde Lectures* în *Natural and Comparative Religion delivered in the Univeristy of Oxford*, *1954 – 1957*, Manchester University Press, Manchester, 1962.

Brandt, Wilhelm, „Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Verstellungen", *Jahrbücher für Protestantische Théologie*, vol. 18 (1892), pp. 405 – 438; 575 – 603 [retipărire anastatică cu o postfaţă de Geo Widengren: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967].

Bratu, Florian, *Identitatea*: *imagine şi destin*.

Universitas XXI, Iaşi, 2005.

Bronkhorst, Johannes, *Karma and Teleology*: *A Problem and its Solutions in Indian Philosophy* (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, vol. 15), The International Institute for Buddhist Studies of the International Collège for Advanced Buddhist Studies, Tokyo, 2000.

Brune, François, *Hristos şi Karma*: *Spre reconciliere*? traducere de Şerban Velescu, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997.

Brunner, Hellmut, „Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit", în *Les sagesses du Proche-Orient ancien*: *Colloque de Strasbourg*. *17 – 19 mai* 1962, Travaux du Centre d'Études supérieurs spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 103 – 117.

Brown, Theo, *The Fate of the Dead*: *A Study în Folk-Eschatology în The West Country after the Reformation*. D.S. Brewer, Rowman & Littlefield, Cambridge, 1979.

Bubner, Rudolf, *Evolution*, *Reinkarnation*, *Christentum*. Urachhaus, Stuttgart, 1975.

Bukowski, Louis, S.J., „La réincarnation selon les Pères de l'Église", *Gregorianum*. vol. 9, nr. 1 (1928), pp. 65 – 91.

Butzenberger, Klaus, „Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny After Death: The Beginings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration", *Berliner Indologische Studien*, vol. 9 – 10 (1996), pp. 55 – 118; vol. 11 – 12 (1998), pp. 1 – 84.

Champeaux, Jacqueline, *Fortuna*: *Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain, des origines à la mort de César* (Publications de l'École française de Rome, vol. 64), vol. I: Fortuna dans la religion archaïque; vol. II Les transformations de Fortuna sous la République, École française de Rome, Rome, 1982 – 1987.

Chang, Kuk Won, *Die Schicksalsbestimmungen bei den Mesopotamiern*: *Eine Grundiage für die Kulturkritik*

der antiken Welt. Altorientalisches Seminar, Westfälische Wilhelms-universität Münster, 1978.

Cicero, *Despre destin I De fato*. traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Paraschiv, Polirom, Iaşi, 2000.

Ciurtin, Eugen, „Cartografii ale oportunităţii. I. Regimul temporal (*kşana – KVA – pbţ-fortuna*)”. *Archaeus*. vol. 1 (1997), pp. 7 – 60.

Ciurtin, Eugen, „Transcender la transmigration: Le *tempo* de la tortue borgne”, *Diotima*. *Revue de recherche philosophique*. vol. 34 (2006), pp. 156 – 165.

Colojoară, Fabian Andrei, *Problema predestinării la Sfântul Augustin*, lucrare de licenţă, Universitatea de Vest din Timişoara, iunie 2006.

Conche, Marcel, *Temps et destin*. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Coomaraswamy, Ananda K., „«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex». A Study în Anthropological Methodology”, *Psychiatry*, vol. 8, nr. 3 (1945), PP2 – 87 – 297.

Cumont, Franz, „Fatalisme astral et religions antiques”, *Revue d'histoire et littérature religieuses*, vol. 3 (1912), PP5I3 – 543

Dales, George E, „Of Dice and Men”, *Journal of the* American *Oriental Society*, vol. 88, nr. 1 (1968), pp. 14 – 23.

Daniélou, Alain, *Le Destin du monde d'après la* tradition *shivaite*. Albin Michel, Paris, 1992.

Daniélou, Jean, S.J., „Metempsychosis în Gregory of Nyssa”, în David Neiman, Margaret Schatkin (eds.).

The Heritage of the Early Church: *Essays în Honour of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky* (Orientalin Christiana Analecta, vol. 195), Pontificale Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1973, PP2.27 – 243.

Dannenbaum, Hans, *Schicksal oder Schuld*, Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck, 1954.

David, Madeleine, *Les Dieux et le Destin en Babylonie* (coli. „Mythes et religions", vol. 23), Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

Dietrich, B.C., *Death, Fate and the Gods*: *The Development of a Religious Ideea în Greek Popular Belief and in Homer* (University of London Classical Studies, vol. 3), The Athlone Press, London, 1965.

Dietrich, Ernst Ludwig, „Die Lehre von der Reinkarnation im Islam", *Zeitschrift für Religionsund Geistesgeschichte*, vol. 9, nr. 2 (1957), pp. 129 – 149.

Dihle, Albrecht, „Liberté et destin dans l'Antiquité tardive", *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 121, nr. 2 (1989), pp. 129 – 147.

Dillon, John, „Plotinus on Whether the Stars are Causes", în Rika Gyselen (ed.), *La Science des deux*: *Sages, mages, astrologues* (Res Orientales, vol. 12), Groupe pour 1 Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1999, pp. 87 – 92.

Dunne, J.W., *An Experiment with Time*, Macmillan, London, 1981 [ediţia I: Faber & Faber, London, 1927].

Eberhard, P.E., *Das Schicksal als poetische Idee bei Homer*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1923.

Edwards, Paul, *Reincarnation*: *A Critical Examination*, Prometheus Books, New York, 1996.

Engel, Wilhelm, *Die Schicksalsidee im Altertum: Religionswissenschaftliche Untersuchung* (Veröffentlichungen des Indo-germanischen Seminars der Universität Erlangen, vol. 2), Palm & Enke, Erlangen, 1926.

Fichtner-Jeremias, Christliebe, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, vol. 27/2), J. Hinrichs, Leipzig, 1922.

Friedli, Richard, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*: *Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1986.

Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme* (Les

grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée; Études musulmanes, vol. 9), J. Vrin, Paris, 1967.

Gasparro, Giulia Sfameni, *La notion grecque du Destin et la sotériologie gnostique*, în Soren Giversen, Tage Petersen, Jorgen Podemann Sørensen (eds.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*: *Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters în Copenhagen, September 19 – 24, 1995* (Historisk-filosofiske Skrifter, vol. 26), C.A. Reitzel, Copenhagen, 2002, pp. 105 – 124.

Gehl, Walter, *Der germanische Schicksalsglaube*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1939.

Georges, A. Des, *La Réincarnation des âmes selon les* traditions *orientales et occidentales*, Albin Michel, Paris, 1966.

Görland, Albert, *Die Idee des Schicksals in der Geschichte der Tragödie*: *Ein Kapitel einer Ästhetik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1913.

Göttlicher, Arvid, „FORTUNA GUBERNATRIX. Das Steuerruder als römisches Glückssymbol", *Antike Welt*, vol. 12, nr. 4 (1981), pp. 27 – 33.

Gould, Josiah B., „The Stoic Conception of Fate", în John P. Anton, Anthony Preus (eds.), *Essays în Ancient Greek Philosophy*, vol. II, State University of New York Press, Albany, 1983, pp. 478 – 494.

Greene, William Chase, *Moira*: *Fate, Good, and Evil în Greek Thought*, Harvard University Press, Cambridge/ MA, 1944.

Greimas, Algirdas Julien, „Divinităţile destinului şi ale norocului: Austrine şi Laima", în idem, *Despre zei şi despre oameni*: *Studii de mitologie lituaniana*, traducere de Rodica Paliga (col. „Artă şi religie", vol. 13), Merdidane, Bucureşti, 1997, pp. 95 – 234.

Griffiths, Paul J., „Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory", *Religious Studies*, vol. 18, nr. 3 (1982), PP277 – 291.

Guardini, Romano, *Freiheit, Gnade, Schicksal*: *Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel, München, 1948.

Guénon, René, *L'Erreur spirite*, Les Editions traditionnelles, Paris, 1977 [ediţia I: Marcel Rivière, Paris, 1923].

Gundel, Wilhelm, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, R. Lange, Gießen, 1914.

Gunnarsson, Gunnar, *Nordischer Schicksalsgedanke*, Langen-Müller, München, 1936.

Haentjes, Ignatz, *Ueber die Schicksalsidee hei Homer und den Tragikern*, DuMont-Schauberg, Köln, 1848.

Halbfass, Wilhelm, „Competing Causalities: Karma, Vedic Rituals, and the Natural World", în idem, *Tradition and Reflexion*: *Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 291 – 345.

Hamel, A.G. van, „The Conception of Fate in Early Teutonic and Celtic religion", *Saga-Book of the Viking Society*, vol. 11 (1928 – 1936), pp. 202 – 214.

Hartmann, Otto J., *Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals*: *Lebenslaufund Wiederverkörperung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1940.

Heidegger, Martin, „Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 – 41)", în idem, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 231 – 256.

Herder, Johann Gottfried, „Das eigene Schicksal", *Die Horen*, erster Jahrgang, drittes Stück, J.G. Cottaische Buchhandlung, Tübingen, 1795, pp. 1 – 21.

Hill, Peter, *Fate, Predestination and Human Action* in the *Mahābhārata*: *A Study in the History of Ideas*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2001.

Hirzel, Rudolf, *Themis, Dike und Verwandtes*: *Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee hei den Griechen*, S. Hirzel, Leipzig, 1907 [retipărire anastatică: Georg Olms, Hildesheim, 1966].

Hopcke, Robert H., *Nimic nu e întâmplător*:

coincidenţe şi destin, traducere de Alexandru David, Humanitas, Bucureşti, 2002.

Hulin, Michel, *Le principe de Lego dans la pensée indienne classique*: *La notion d'ahamkâra* (Publications de l'institut de Civilisation Indienne, fasc. 44), E. De Boccard, Paris, 1978.

Hummel, Reinhart, *Reinkarnation*: *Weltbilder des Reinkarnations glaubens und das Christentum*, M. Grünewald, Quell, Stuttgart, Mainz, 1988.

Humphreys, Christmas, *Karma und Wiedergeburt*: *Die Schicksalsstufen des Menschen als Weg zu seiner Vollendung und Vollkommenheit*, O.W. Barth, München, 1974 [ediţie engleză: *Karma and Rebirth*, John Murray, London, 1942].

Jaeger, Paul, *Vorsehung*: *Beiträge zur Schicksalstrage*, J. Boitze, Karlsruhe, 1923.

Jaspers, Karl, *Schicksal und Wille*: *Autobiographische Schriften*, herausgegeben von Hans Saner, Piper, München, 1967.

Jouan, François (ed.), *Visages du destin dans les mythologies: Mélanges Jacqueline Duchemin*: *Actes du Colloque de Chantilly*, *ier-z mai* 1980 (Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X. Collection d'études mythologiques, vol. 3), Les Belles Lettres, Paris, 1983.

Jung, Carl Gustav, *Synchronicity*: *An Acausal Connecting Principle*. * translated by R. EC. Hull, with a new foreword by Sonu Shamdasani, Princeton University Press, Princeton, 2010 [prima ediţie germană: *Naturerklärung und Psyche*, Raşcher, Zürich, 1952].

Kammerer, Paul, *Das Gesetz der Serie*: *Eine Lehre von den Wiederholungen im Lebensund im Weltgeschehen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Berlin, 1919.

Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Kauffmann, Friedrich, „Über den Schicksalsglauben der Germanen", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, vol. 50

(1926), pp. 361 – 408.

Kehl, Médard, SJ, „Wiedergeburt – Häresie oder Hoffnung?”, *Geist und Leben*, vol. 63 (1990), pp. 445 – 457.

Keyes, Charles E, E. Valentine Daniel (eds.), *Karma*: *An Anthropological Inquiry*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Keyserling, Hermann, Graf, „Das Schicksalsproblem”, în Max Frischeisen-Köhler (ed.), *Weltanschauung*: *Philosophie und Religion*, Reichl, Berlin, 1911, pp. 285 – 299.

Kipp, Friedrich A., *Höherentwicklung und Menschwerdung*, Hippokrates-Verlag Marquardt, Stuttgart, 1948.

Klein, Carl, *Die Freiheitslehre des Origenes în ihren ethischtheologischen Voraussetzungen und Fulgerungen im Zusammenhang mit der altgriechischen Ethik*, Inaugural-Dissertation Universität Leipzig, Ch. Müh, Strassburg, 1894.

Klemann, Elizabeth, *Die Entwicklung des Schicksalsbegriffs in der deutschen Klassik und Romantik*, Inaugural-Dissertation Ruprecht-Karis-universität Heidelberg, Richard Mayr, Würzburg, 1936.

Kleywegt, A.J., „Fate, Free Will, and the Text of Cicero”, *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 26, nr. 4 (1973), pp. 342. – 349.

Koch, Hal, *Pronoia und Paideusis*: *Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, vol. 22), Walter de Gruyter, Berlin, Leipzig, 1932.

Kochanek, Hermann (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung: Konsequenzen für das Leben*, Herder, Freiburg, 1992.

Koestler, Arthur, *Die Wurzeln des Zufalls*, aus dem Englischen von Irmgard Schoppmeier, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972 [ediţia engleză: *The Roots of Coincidence*, Random House, New York, 1972].

Kohn, Livia, „Counting Good Deeds and Days of Life: The Quantification of Fate în Medieval China”, *Asiatische Studien I Études Asiatiques*, vol. 52, nr. 3 (1998), pp. 833 – 870.

Konrad, Joachim, *Schicksal und Gott*: *Untersuchungen zur Philosophie und Théologie der Schicksalserfahrung*, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1947.

Konrad, Joachim, *Schicksal als Sinn und Aufgabe* (Reihe „Rufe in die Zeit”, vol. 1), Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck, [1948].

Köhn-Behrens, Charlotte, *Du bist dein Schicksal*: *Gespräche mit führenden Vertretern der psychotherapeutischen Wissenschaft*, Lehmann, München, 1937.

Krauss, Friedrich S., *Sreca*: *Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslawen*, Alfred Holder, Wien, 1886

[extras din *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft* în *Wien*, vol. 16 (r886), pp. 102 – 162].

Krishnan, Y, „Karma Vipäka”, *Numen*, vol. 30, nr. 2 (1983), PP199 – 2.14.

Krishnan, Yuvraj, *The Doctrine of Karma*: *Its Origin and Development în Brăhmanical*, *Buddhist*, *and Jaina Traditions*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997.

Kübel, Paul, *Schuld und Schicksal bei Origenes*, *Gnostikern und Platonikern* (Calwer Theologische Monographien, vol. 1), Calwer, Stuttgart, 1973.

Lambert, W.G., „Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel”, în *The Witness of Tradition*: *Papers read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference held at Woudschoten, 1970* (Oudtestamentische Studien, vol. 17), E.J. Brill, Leiden, 1972, pp. 65 – 72.

Lasson, Adolf, *Über den Zufall*, Reuther & Reichard, Berlin, 1918.

Lauer, Hans Erhard, *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung*: *Ein Beitrag zu einer Geschichtswissenschaft auf geisteswissenschaftlicher Grundiage*, vol. II Die Wiederverkörperung des Menschen

als Lebensgesetz der Geschichte, Novalis-Verlag, Freiburg im Breisgau, 1958 [vol I: Erkenninis und Erinnerung, Novalis-Verlag, Freiburg im Breisgau, 1956; vol. III: Wille und Vorsehung: Der moralische Aspekt der Geschichte, Verlag Die Kommenden, Freiburg im Breisgau, 1961].

Lawson, Jack N., *The Concept of Fate în Ancient Mesopotamia of the First Millennium*: *Toward an Understanding of* Slmtu (Orientalia biblica et Christiana, vol. 7), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1994.

Lazarev, Serghei N., *Karma sau armonia dintre fizic*, *psihic*, *spirit şi destin*, traducere de Ilie Danilov, Moldova, Iaşi, 1994.

Leisegang, Hans, „Freiheit und Notwendigkeit în Goethes und Schillers Weltanschauung und Dichtung", în *Das Goethe-Jahr* în *Weimar*, herausgegeben von der Generalintendenz des Deutschen Nationaltheaters în Weimar, Verlag Theaterkunst Otto Glenk, München, 1932, pp. 46 – 53

Leitzke, Eckhard, *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos: Sprachliche Untersuchungen*, Inaugural-Dissertation Georg-August-universität Göttingen, 1930.

L'Homme et son déstin d'après les penseurs du Moyen Âge, Actes du premier Congrès international de philosophie medievale, Louvain et Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958, Nauwelaerts, Louvain-Paris, i960.

Löhlein, Herbert A., *Sterne*, *Schicksal*, *Charakter*, Goldmann, München, 1982.

McDermott, James P., „Undetermined and Indeterminate Kamma", *Indo-Iranian Journal*, vol. 19 (1977), pp. 3135

McTaggart, J.M.E., *Human Immortality and* Pre*Existence*, Edward Arnold, London, 1916 [retipărire anastatică: Kraus Reprint, New York, 1970].

Maeterlinck, Maurice, *La sagesse et la destinée*, în *Œuvres de Maurice Maeterlinck*, vol. 2, Mercure de France, Paris, 1924.

Magris, Aldo, *L'ideea del destino nel pensiero antico* (Pubblicazioni della Facoltà di Magisterio dell'Università di Trieste, vol. 15), vol. I: dalle origini al V secolo a. C.; vol. II Da Platone a S. Agostino, Del Bianco, Udine, 1984 – 1985.

Magris, Aldo, „Origini e significate della nozione di «destino» nella cultura antica", *Servitium*, vol. 144 (2002), pp. 40 – 158.

Maier, Gerhard, *Mensch und freier Wille*: *Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 12), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971.

Marquard, Odo, „Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren", în idem, *Abschied vom Prinzipiellen*: *Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1981, pp. 67 – 90.

Massignon, Louis, „La rawda de Medine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du prophète", în idem, *Opera minora*, vol. III, textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, pp. 286 – 313.

May, Rollo, *Freedom and Destiny*, Delta, New York, 1981. Mensching, Gustav, *Der Schicksalsgedanke in der Religionsgeschichte* (Antrittsvorlesungen der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-universität Bonn, vol. 12), Scheut, Bonn, 1942.

Merrill, Eugene H., *Qumran and Predestination*: *A Theological Study of the Thanksgiving Hymns* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 8), E.J. Brill, Leiden, 1975.

Metman, Philipp, *Mythos und Schicksal*: *Die Lebenslehre der antiken Stemsymbolik*, Bibliographisches Institut AG, Leipzig, 1936.

Miosi, EL, „God, Fate and Free Will în Egyptian Wisdom Literature", în Gerald E Kadish, Geoffrey E. Freeman (eds.), *Studies* în *Philology în Honour of Ronald*

James Williams, SSEA Publications, Toronto, 1982, pp. 69 – 111.

Monod, Jacques, *Hazard şi necesitate*: *Eseu despre filosofia naturală a biologiei moderne*, traducere de Sergiu Săraru, Humanitas, Bucureşti, 1991.

Morenz, Siegfried (unter Mitarbeit von Dieter Müller), *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologischhistorische Klasse, vol. 52/1), Akademie Verlag, Berlin, i960.

Neufeldt, Ronald W. (ed.), *Karma and Rebirth*: *Post-Classical Developments*, State University of New York Press, Albany, 1986.

Neumann, Eduard, *Das Schicksal in der Edda*, vol. I: Der Schicksalsbegriff in der Edda (Beiträge zur deutschen Philologie, vol. 7), Wilhelm Schmitz, Gießen, 1955.

Nourisson, Jean-Felix, *De la liberté et du hasard*: *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, Didier, Paris, 1870.

Nouy, Lecomte du, *Human Destiny*, Longmans, Green, New York, London, 1947.

O'Flaherty, Wendy Doniger (ed.), *Karma and Rebirth în Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980.

Pamfile, Tudor, „Soartă, ajutor, noroc", în idem, *Mitologie românească*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Mihai Alexandru Canciovici, ALL, Bucureşti, 1997, pp. 15 – 29.

Papahagi, Adrian, „Destin et providence (*Consolaţio Philosophiae* IV, pr. 6). La réception du néoplatonisme boécien à l'époque carolingienne", *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 150 e année, nr. 1 (2006), pp. 671 – 711.

Papahagi, Adrian, *Wyrd*: *Ideea destinului în literatura engleză veche* (col. Universitas), Eikon, Cluj-Napoca, 2014.

Pelissero, Alberto, „The Soul as a Grain of Rice: The Way Out of Karman în Abhinavagupta's Paramärthasära",

East and West, vol. 42, nr. 2 – 4 (1992), pp. 261 – 280.

Percival, Harold W., *Thinking and Destiny*: *With a Brief Account of the Descent of Man Into this Human World, and, How He Will Return to the Eternal Order of Progression*, Word Publishing Company, New York, 1946.

Peterson, E., „La libération d'Adam de l'AvayKT", *Revue Biblique*, vol. 55, nr. 2 (1948), pp. 199 – 214.

Philon d'Alexandrie, *De Providentia*, introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel, Cerf, Paris, 1973.

Pliantelli, Mario, „L'autonomia umană e la libertă divina nell'ambito dell'Induismo", în *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, EMI, Bologna, 1984, pp. 85 – 131.

Plutargue, *Du destin*, în idem, *Œuvres morales*, vol. VIII (traité 42), texte établi et traduit par Jean Hani, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

Poppelbaum, Hermann, *Schicksalsrätsel*: *Verkörperung und Wiederverkörperung*, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, Dörnach, 1959.

Pryse, James Morgan, *Reinkarnation im Neuen Testament*, Übersetzung von Agnes Klein, Schirner, Darmstadt, 2005 [ediţie engleză: *Reincarnation in the New Testament*, Elliott B. Page, New York, 1900].

Raphals, Lisa, „Fatalism, Fate and Stratagem în China and Greece", în Steven Shankman, Stephen W. Durrant (eds.), *Early China I Ancient Greece*: *Thinking through Comparisons*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 207 – 235.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Timp şi destin*, cu un cuvânt înainte de N. Bagdasar şi o postfaţă de Ion Frunzetti, Saeculum, Bucureşti, 1996 [prima ediţie: Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1940].

Reichenbach, Bruce R., *The Law of Karma*: A *Philosophical Study*, Macmillan, London, 1990.

Ring, Thomas, *Der Mensch im Schicksalsfeld*,

Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Berlin, 1941.

Ringgren, Helmer, *Fatalism în Persian Epics* (Uppsala Universitets Arsskrift), A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala *I* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1952.

Ringgren, Helmer, *Studies în Arabian Fatalism* (Uppsala Universitets Arsskrift) A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala *I* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955.

Ringgren, Helmer (ed.), *Fatalistic Beliefs în Religion, Folklore, and Literature*: *Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Äbo on the yth-yth of September, 1964* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 2), Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1967.

Rittelmeyer, Friedrich, *Wiederverkörperung im Lichte des Denkens, der Religion, der Moral*, Verlag der Christengemeinschaft, Stuttgart, 1931.

Rosenberg, Alfons, *Die Seelenreise*: *Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären*, Otto Walter, Olten, Freiburg im Breisgau, 1952.

Ross Reat, Noble, „*Karma* and Rebirth in the *Upanişads* and Buddhism”, *Numen*, vol. 24, nr. 3 (1977), pp. 163 – 185.

Roth, Rudolf, *Über die Verstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit*, H. Laupp, Tübingen, 1866.

Roupnel, Gaston, *Histoire et destin*, Grasset, Paris, 1943. Sachau, Rüdiger, *Westliche Reinkarnations vorstellungen*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996.

Sainte-Fare Garnot, Jean, „L’homme et son déstin d’après un conte égyptien du Nouvel Empire”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 43 (1950), pp. 230 – 238.

Scheffczyk, Leo, *Der Reinkamations gedanke* in der *altchristlichen Literatur* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 1985/4), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1985.

Scheftelowitz, J., *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Käla und Zruvan)* (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, vol. 4), W. Kohlhammer, Stuttgart, 1929.

Schmalfeld, Friedrich, *Commentationis de fato Homerico*, Lofse'sche Buchdruckerei, Eisleben, 1836.

Schmidt-Leukel, Perry (ed.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, Eugen Diederichs, München, 1996.

Scholz, Wilhelm von, *Der Zufall*: *Eine Vorform des Schicksals*: *Die Anziehungskraft des Bezüglichen*, Walter Hädecke, Suttgart, 1924.

Setaioli, Aldo, „Cicero and Seneca on the Fate of the Soul: Private Feelings and Philosophical Doctrines", în Jörg Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediteranean*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 455 – 489.

Slaje, Walter, „Wie man sein Schicksal (*daiva*) meistert. Der Moksopäya über Wesen und Wirksamkeit menschlicher Aktivität (*paurusa*)", *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, vol. 54, nr. i (2000), pp. 63 – 101.

Small, Robin, „Fatalism and Deliberation", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, nr. 1 (1988), pp. 13 – 30.

Solomon, Robert C. „On Fate and Fatalism", *Philosophy East and West*, vol. 53, nr. 4 (2003), pp. 435 – 454.

Sonnemann, Ulrich, *Negative Anthropologie*: *Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1969.

Story, Francis, *Rebirth as Doctrine and Experience*: *Essays and Case Studies*, Introduction by Ian Stevenson, Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 2000.

Strohm, Hans, *Tyche*: *Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den früh griechisch en Dichtern*, J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfulger, Stuttgart, 1944.

Steinberg, Heinz, *Studien zu Schicksal und Ethos hei*

EM, *Klinger* (Germanische Studien, vol. 234), Emil Ebenng, Berlin, 1941.

Steiner, Rudolf, *Die Offenbarungen des Karma*: *Ein Zyklus von elf Vorträgen*, Rudolf Steiner Verlag, Dörnach, 1956 [traducere de Diana Sălăjan, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999].

Stevenson, Ian, *Reinkarnation*: *Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*. 20 *überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle*, Aurum, Freiburg im Breisgau, 1976.

Swain, Simon, „Plutarch: Chance, Providence, and History", *American Journal of Philology*, vol. no, nr. 2 (1989), pp. 272 – 302.

Szondi, Leopold, *Schicksalsanalyse*: *Wahl în Liebe*, *Freundschaft*, *Beruf*, *Krankheit und Tod*, Schwabe, Basel, 1944.

Szondi, Leopold, *Schicksalsanalytische Therapie*: *Ein Lehrbuch der passiven und aktiven analytischen Psychotherapie*, Hans Huber, Bern, Stuttgart, 1963.

Thausing, E.G., „Der Ägyptische Schicksalsbegriff", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo*, vol. 8 (1939), pp. 46 – 70.

Thiede, Werner, *Die mit dem Tod spielen*: *Okkultismus*, *Reinkarnation*, *Sterbeforschung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994.

Tillich, Paul, „Philosophie und Schicksal", *Kant-Studien*, vol. 34, nr. 1 – 4 (1929), pp. 300 – 311.

Timuş, Mihaela, „Sur le vocabulaire du «destin» chez les zoroastriens. Autour du pehlevi *baxt*", în Antonio Panaino, Andrea Piras (eds.), *Proceedings of the un Conference of the Societas Iranologica Europaea held în Ravenna*, *6 – 11 October 2003*, Mimesis, Milano, 2006, vol. I, pp. 725 – 746.

Thomă, Dieter, *Erzähle dich selbst*: *Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, C.H. Beck, München, 1998.

Vattimo, Gianni, „Nihilismul ca destin", în idem, *Sfârşitul modernităţii*: *Nihilism şi hermeneutică în cultura*

postmodernă, traducere de Ştefania Mincu, Pontica, Constanţa, 1991, pp. 21 – 108.

Vogel-Dobbrikow, Heinrich, „*Praedestinatio gemina*”, în Ernst Wolf (ed.), *Theologische Aufsätze*: *Karl Barth zum* 50. *Geburtstag*, Chr. Kaiser, München, 1936, pp. 222 – 242.

Volkelt, Johannes, *Das Problem der Individualität*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1928.

Volkmann, Hans, „Studien zum Nemesiskult”, *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 26 (1928), pp. 296 – 321.

Vries, Jan de „Gott, Mensch und Schicksal bei der Germanen”, *Der neue Bund*, vol. 7 (1958), pp. 115 – 124.

Wachsmuth, Guenther, *Die Reinkarnation des Menschen als Phänomen der Metamorphose*, herausgegeben von der Naturwissenschaftlichen Sektion am Goetheanum, Dörnach, 1935.

Walther, Gerda, „Reinkarnation und Parapsychologie”, *Zeitschrift für Religionsund Geistesgeschichte*, vol. 9, nr. 2 (1957), pp. 191 – 199.

Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac, London, 1948.

Widenmann, Gustav, *Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens*, Carl Gerald, Wien, 1851.

Wiesendanger, Harald (ed.), *Wiedergeburt*: *Herausforderung für das westliche Denken*, Fischer, Frankfurt am Main, 1991.

Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung în Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

ARTICOLE DIN ENCICLOPEDII

Ahn, Gregor, Stefan Volkmann, Michael Roth, „Schicksal”, în Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (eds.), *Religion în Geschichte und Gegenwart*: *Handwörterbuch für Théologie und Religionswissenschaft*, 4. Auflage, vol. VII, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, pp. 884 – 890.

Bolle, Kees W., „Fate”, în Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987, vol. V, pp. 290 – 298.

Bonnet, Hans, „Schicksal”, în idem, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin, 1952, pp. 680 – 681; „Schai” [zeul egiptean al destinului], pp. 671 – 675.

„Fate”, în James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, Charles Scribner’s Sons, New York, pp. 771 – 796: Introductory (A. Dorner), Babylonian (L.W. King), Buddhist (A.S. Geden), Celtic (E. Hull), Chinese (W.G. Walshe), Egyptian (H.R. Hall), Greek and Roman (St. George Stock), Hindu (J. Jolly), Iranian (L.H. Gray), Muslim (Carra de Vaux).

Notă asupra ediţiei 5

I. ZECE SCRISORI DESPRE DESTIN

Prima scrisoare

(*Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu*) 9

Destine păltinişene: semizei? sau cai de curse?

— Nevroza Operei: „Care îţi e Ideea?” – Revolta învăţăcelului: „Vreau un *legato* al gândului cu viaţa mea, nu al gândurilor între ele” – Crepusculul vieţii: o haltă în preajma destinului – Portrete de personaje înainte de intrarea în dialog – O *teorie* a destinului? Sau doar o cădere pe gânduri?

— În căutarea unei ipoteze „Pleşu-Liiceanu” – Un turnir cavaleresc

A doua scrisoare

(*Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu*) 24

Un apetit precoce, încă din facultate, pentru „categoriile vieţii” – Pe drumul eminescian al unei *estetici a vieţii* – O propunere de reorientare a cercetării estetice – Primul pas al destinului propriu?

A treia scrisoare

(*Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu*) 29

Cine oare n-a auzit bătaia destinului la poarta vieţii sale?

— Ca şi tragicul, destinul e un „concept măreţ” – Versantul *mitologic* al destinului – Instanţele care îţi fac destinul: de la Moire, trecând prin Parce şi până la *Rota Fortunae* – Tema Alesului – Ţesături, armonii, verticale şi orizontale – Dar supranaturalul nu e investigabil! – „Sper să nu te superi dacă, din când în când, am să-ţi mai bag câte un băţ prin gardul transcendenţei”.

A patra scrisoare

(*Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu*) 40

Trufia de a face conjecturi despre „dincolo” – Despre refugiul în transcendental – désolémnizarea destinului – O metaforă de bucătărie: „a găti” diferite vieţi cu aceleaşi ingrediente – O excursie în Orient pe tema destinului: timp şi soartă – *Karma*: trăim pentru a sfârşi în afara timpului – Evoluţie în timp şi ieşire din timp – Reîncarnări?

— Nici pura fatalitate, nici hazardul pur. Omul îşi desenează singur biografia – Câteva „farse destinate” – „Când transcendenţa o să-şi bage şi ea băţul prin gardul imanenţei tale!”

A cincea scrisoare

(*Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu*) 54

Făt-Frumos pe teritoriul morţii – întrebări pe care nu putem să nu le punem, deşi nu există răspuns la ele – Despre supraîncărcarea transcendentului: măgarul cosmic căruia-i punem în spinare toţi desagii imaginaţiei noastre – Rătăciţi printre Idei – Devenim cu atât mai limbuţi, cu cât ne referim la lucruri despre care nu ştim nimic – Baclavale şi parfumuri orientale – Destinul destinează. Destinul şi impersonalul pronominal *Es* – „Hotărârea autentică” şi alegerea eroului

A şasea scrisoare

(*Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu*) 70

Imaginai şi imaginar – Să ne întoarcem puţin la reîncarnare – De la condamnarea reîncarnării ca erezie la acceptarea ei extatică – Potrivit reîncarnării, în prezent ar fi trebuit să fim o populaţie de îngeri. Ceea ce nu pare a se confirma…

— Puţin mai multă îngăduinţă pentru „erezie” – Când erezia e o interogaţie de bună credinţă, o formă de curaj intelectual şi de nelinişte existenţială
A şaptea scrisoare
(*Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu*) 78
Oare noi doi am avut un destin?
— Zeii ne pun să alegem. Mitul lui Ei din *Republica* lui Platon – „Vina e a celui care alege, zeul este nevinovat” – Cum mi-am ales eroii? – „Când Noica «ne-a cununat», tu nu mai erai de mult, cultural vorbind, fecioară” – Povestea unor pelerinaje la curţile spiritului
A opta scrisoare
(*Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu*) 86
Deosebirea dintre a căuta un *adevăr* şi a căuta un *sens* – Pelerinaje la curţile spiritului – Trei mijlocitoare ale destinului meu: Floriana Avramescu, Georgine Dobroszemsky, Gabriela Blebea – Părintele Marcel
Avramescu. De la iudaism la guénonism şi creştinism – „Deschiderea centrată” a părintelui André Scrima – Benedict Ghiuş – Un popas în antropozofie. Rudolf Steiner – Mai mult decât profesorul de istoria artei: Ion Frunzetti, teozofic şi astrologie
A noua scrisoare
(*Gabriel Liiceanu către Andrei Pleşu*) 98
„Relocarea” lui Dumnezeu – Eminenţa lui „dincoace” faţă de „dincolo” – Propunere de eliminare a denumirii „transcendental” din vocabularul nostru şi a transcendentului de pe piaţa ideilor – Infinitul lăuntric – „Am o veste bună pentru tine: *Dumnezeu există*!” – Judecata de Apoi are loc în noi – Creierul e adevăratul „rug aprins” de pe Horeb – Spaţialul e incompatibil cu spiritualitatea – Nu e nicio ruşine să tragi cu ochiul la neuroştiinţe – Lăuntricul Sfântului Augustin – Dacă e vorba de destin, noi nu suntem *decât libertate* – Când îţi dai un destin, Dumnezeu nu lâncezeşte în tine – A-ţi lua viaţa în primire – Cui ne rugăm?
A zecea scrisoare

(*Andrei Pleşu către Gabriel Liiceanu*) 129

„Relocându-l” pe Dumnezeu, ai coborât *sublimitatea* în *abisalitate* – Despre nesuferitele trei categorii ale celor care ştiu – Drumul optim e cel care valorifică ignoranţa (*agnosia*) – Mă situez în afara orgoliului de a şti – Pe mine mă îmbogăţeşte *calea*, nu găsirea, „căutarea de negăsire”, cum traducea Noica „dorul” german (*Sehnsucht*) – Ce-ar rezulta din toate astea despre destin?

II. RESTITUIRI
Andrei Pleşu, *Paisprezece însemnări despre destin*
La început a fost sfârşitul… 147
Destin. Aventurile unui concept 152
Notă despre destin şi feminitate 156
Însemnări despre destin 159
Sensul vieţii 164
A-ţi da un sens? 167
Drumul spre sine 172
Destinul ca „necesitate narativă” 176
Destinul ca ţesătură 180
Situaţii „destinate”? 184
O piatră de poticnire pe tema libertăţii 188
Tot despre „poticniri” şi libertate 193
Cât de liberi putem fi 198
Despre coincidenţe. Câteva mirări la îndemână 202
O completare binevenită:
Floriana Avramescu, *Tata 2.06*
Bibliografie 215

— Trimit şi la un fragment din de *Magistro*. „Dumnezeu trebuie însă cercetat şi rugat în chiar adâncul sufletului raţional, adânc pe care-l numim «omul lăuntric», întrucât acesta a vrut el să-i fie templul”. Reproduc şi excelenta notă a lui Eugen Munteanu, traducătorul textului şi autorul ediţiei lui de *Magistro* din anul 1995: „În *Resp*. 589 a, Platon vorbeşte despre *ho entos Anthropos*, «omul dinlăuntru! omului», iar Plotin, *Enn*. V, 1, 10 de *ho eiso Anthropos*, «omul dinlăuntru». […] Trebuie specificat că

— Şi, iată, ca să venim mai aproape de noi, şi un

gând în aceeaşi linie, rostit în limbaj modern, al lui C.G. Jung, din *Psihologie şi alchimie*: „Ar fi o blasfemie de afirmat că Dumnezeu s-ar putea revela pretutindeni şi tocmai în sufletul omenesc, nu. Da, intimitatea profundă a relaţiei dintre Dumnezeu şi suflet exclude anticipat orice subapreciere a sufletului. […] sufletul trebuie să aibă în sine o